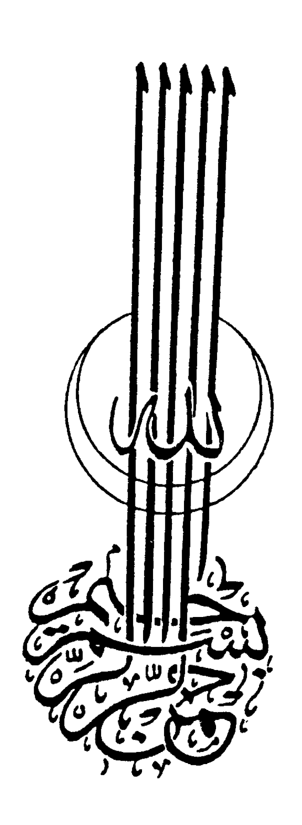
# نظرية
# المعرفة والسلطة

## عند

## ميشيل فوكو

د. محمد علي الكردي
أستاذ الحضارة الفرنسية بجامعة
الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير ـ اسكندرية
ت ٤٨٣٠١٦٣





## مقدمة : لماذا ميشيل فوكو ؟

**إن ميشيل فوكو** ( ١٩٢٦ — ١٩٨٤ ) يعد — لا شك — من أكبر المفكرين الفرنسيين المعاصرين الذين واكبوا انتشار البنيوية ، فكراً ونظرية وأيديولوجية ومنهجاً . وهو ، وإن ظل يحسب عليها فترة من الزمن ويعد واحداً من أقطابها على شاكلة كلود ليفي — ستروس فى الأنثربولوجيا وجاك لاكان فى التحليل النفسى ورولان بارت فى النقد الأدبى ، لم يكف عن التنصل منها والتنكر لها . ولربما يكون محقاً فى ذلك ، ولربما يكون من واجبنا أيضاً أن ننظر بعين الاعتبار إلى دعواه واستنكاره المرة تلو المرة لما ينسب إليه من أفكارها ومناهجها !

مهما يكن من أمر ، إن منهج فوكو فى تحليل الخطاب ( discours ) ، الموسوم بالأركيولوجيا ، لا يختلف فى جوهره كثيراً عن البنيوية ، أو على الأقل عن منحاها الأساسى ، فى أنه محاولة لإدراك الفكر ، لا من حيث هو نتاج لإرادة الباحثين ومشروعاتهم الواعية ، ولكن من **حيث هو مجال لانبثاق المعرفة فى وضعيتها الخالصة كفكر ظاهرى محض** ، أى كفكر يتفتق تلقائياً من حركة الممارسات الخطابية واللغوية ، التى لا يحكم مسيرتها شىء سوى الظروف التاريخية المحيطة بها والاستراتيجيات السلطوية الموجهة لها . بعبارة أخرى ، إن فوكو يسعى إلى تحرير ألوان الخطاب فى شتى مجالات المعرفة ، من نوايا وأغراض الباحثين ومما يرتبط بها من أيديولوجيات ظاهرة أو كامنة ، حتى يظهر الخطاب على سجيته وفى تناثره التلقائى البحت . ولكن إذا كانت الظروف التاريخية تحد من حرية الخطاب فى شكل بعض القواعد الملزمة وإذا كانت هذه القواعد ترتبط ببعض التوجهات الاستراتيجية فإنه لا يجدر بنا أن نفهم دور هذه الظروف وهذه التوجهات على شاكلة حتميات تؤثر فى صور الخطاب وتقدم له موضوعاته ومضامينه بطريقة آلية بحتة . ذلك أن هذه الظروف وهذه التوجهات ليست ، فى واقع الأمر ، إلا مجموعة من الاختيارات

الممكنة ، التى تعبر ، فى أغلب الظن ، عن « حاجات » أو « ضرورات » معينة ترتبط بشكل أو بآخر بعلاقات القوى الموجودة ، وإن لم تكن — بالضرورة — المهيمنة على الصعيد الاقتصادى فى الفترة التاريخية التى يُقتطع منها الخطاب أو المجال المعرفى الخاضع للبحث الأركيولوجى الذى سيُكمله لاحقاً البعد الجينيالوجى .

بعبارة أخرى ، إن فوكو يعمل بواسطة تحليله للأرضية الوضعية للخطاب على تحريره أولا من التصورات الذاتية ، وثانياً على تخليصه من مفهوم المؤثرات الواحدية الجانب ، والتى غالباً ما تتمثل فى هيمنة قطاع واحد من المجتمع على بقية القطاعات ، كما نرى فى بعض النظريات الشمولية التى تعطى الأولوية للعوامل الاقتصادية على جميع العوامل الأخرى فى تفسير الظواهر المادية والفكرية للمجتمعات البشرية . من ثم يتضح لنا ، أن مفهوم علاقات القوى ( le pouvoir ) ، الذى سيبلوره فوكو فى مرحلة لاحقة على دراسته للمستويات المعرفية ، يقدم لنا البديل الموضوعى لهذه الرؤية الواحدية المتسلطة . ذلك أن علاقات القوى ، أو ما يمكن تسميته بمراكز الضغط الاجتماعى تتحدد ، فى نظر فوكو ، على شكل شبكة كثيفة من العلاقات المتداخلة التى تلعب خلالها بعض المؤسسات ، كقطاع التعليم أو القطاع الطبى مثلاً ، وأحياناً بعض الوحدات الاجتماعية الأصغر كالمدرسة أو الأسرة ، بالاضافة إلى التقنيات والقدرات العلمية والفنية ومراكز السلطة على اختلاف مستوياتها الفوقية والتحتية ، دوراً هاماً وفعالاً فى توجيه المجالات الخطابية التى تتصل بها بشكل أو بآخر ، وذلك بتقديم بعض الخيارات الراجحة من مجمل الاختيارات الاستراتيجية الممكنة .

من ثم يتضح لنا أن الخطاب الذى يُعنَى به فوكو فى المقام الأول ، والذى يعطيه الأولوية فى دراساته التطبيقية هو الخطاب الغنى بالمؤشرات « الأيديولوجية » وهو الذى يبرز عادة فى الممارسات السابقة على مرحلة التنظير العلمى . ومن ثم نفهم لماذا يعنى فوكو بما يمكن تسميته بالمنظور المعرفى للخطاب أكثر من اهتمامه بدراسة المستويات الابستمولوجية الخاصة به على

شاكلة باشلار أو كانجيلم . ومن هنا ندرك ، أيضاً ، الضرورة التى دفعته ، بعد محاولته الأولى فى تأكيد استقلالية الخطاب، إلى ربطه بعوامل خارجية موجهة مثل الاختيارات الاستراتيجية .

خلاصة القول ، لقد برز إسم فوكو بعد صدور كتابه الشهير : « **تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى** » عام ١٩٦١ ، وهو الكتاب الذى تظهر فيه بذور المنهج الأركيولوجى ، وان لم تكتمل بَعْدُ الخطوط العامة لنظرية الكاتب فى معالجة تاريخ الفكر الفلسفى ، وذلك لما يتميز به هذا الكتاب من عفوية وما يكتظ به من مفاجئات ومقارنات غير مألوفة لعل أغربها هذه المقارنة الجريئة بين قرار الملك لويس الرابع عشر بحبس الفقراء والمنحرفين والمشعوذين وكل من لا هوية له من السكان فى بيوت الإصلاح وبين قيام المنهج اليقينى عند ديكارت فى عين اللحظة التى يستبعد فيها هذا الفيلسوف امكانية تهديد « الشيطان الماكر » ، ثُم الجنون لسلامة العقل . كما نلاحظ أن هذا الكتاب يحمل بعض سمات المنهج البنيوى ، فهو ، وان كان يصطنع مفهوم التاريخ ، يعمل ، فى الواقع ، على تحطيم مقولة التطور الخطى ومفهوم الاستمرارية ، وكلاهما ، كما نعلم ، من الأهمية بمكان لثبات الموضوع ( الجنون ) الذى تتناوله الدراسة التاريخية بالبحث والتحليل . من ثم نرى أن مفهوم « المرض العقلى » الذى ينتهى إليه البحث ، والذى حدده العلم الوضعى خلال القرن التاسع عشر كحقيقة للجنون لا يتطابق ألبتة مع مفهوم الجنون القديم الذى تحاول الدراسات التاريخية السابقة تقديمه فى صورة « موضوع » متخلف أو بدائى يتطور تدريجياً نحو مفاهيم علمية أكثر عقلانية ونضجاً .

معنى هذا أن أركيولوجيا المعرفة ، التى يقدم لنا الكاتب نماذج لها فى دراسته عن « الجنون » المذكورة وفى « **نشأة العيادة** » ( ١٩٦٣ ) وفى « **الكلمات والأشياء** » ( ١٩٦٦ ) سوف تستخدم مفهوم « القطيعة المعرفية » الذى ابتكره جاستون باشلار فى فلسفة العلوم ، والذى لا يمكن عزله عن فكرة « النسق » . ذلك أن المعرفة التى لا يمكن ادراكها عبر التطور

التاريخى أو « الدياكرونى » لابد أن تدرك من خلال النسق المتزامن أو « السنكرونى » ، وفقاً لاصطلاحات دى سوسير ، وهذا هو ما يقوم الكاتب بتحديد خطوطه العريضة فى كتابه المنهجى « **أركيولوجيا المعرفة** » ( ١٩٦٩ ). إلا أن الكاتب ، الذى كان يعترف صراحة من قبل باستخدامه للمنهج البنيوى ، يتنكر له فجأة ويأخذ يعيب عليه أو على أصحابه عدم قدرتهم على التخلص من منظور الذات الذى يعمل فى تحليلاتهم بطريقة ضمنية . ومن ثم نراه يزعم لنا بأنه لا يقبل فكرة « البنية » أساساً ، وبأنه ينطلق فى تحليلاته الأركيولوجية لا من الجمل النحوية المركبة ولا من الجمل المنطقية التى تتحمل الخطأ والصواب أو الحاملة لمعان بعينها ، وإنما من « الذرات المنطوقية » . على هذا النحو ، نفهم أن الكاتب يريد أن يتجنب صب ممارساته الخطابية فى اطار نسق عام أو لغة عامة ذات قواعد صورية مطردة يمكنها أن تحدد بطريقة قسرية الأشكال المختلفة أو القوالب والتركيبات الممكنة للصياغات المنطوقية .

مهما يكن من أمر ، إن هذا الكتاب يحدد لنا المعرفة لا كنتاج لعملية خلق وابتكار وتفنن غير مشروط وانما كحصيلة عملية من التشكيل والتنويع المحكومة ببعض قواعد انتاج وتوزيع تعمل بطريقة قبلية ولكن فى حدود تاريخية بحتة . من ثم ، فإن موضوع الأركيولوجيا لا يصبح تاريخ الفكر بمعناه المألوف ، وإنما « شروط امكانه » ، أى دراسة الأرضية المعرفية التى تحكم قوانين انبثاقه ، الأمر الذى يترتب عليه نبذ مفاهيم التأثر والتأثير والأصل والمصدر ، والتكامل والتلاقى ، وكذلك استبعاد العمليات الغائية التى يضيفها العقل أو الشعور على الأشياء ، ورفض دور السببية التى تربط بين ظواهر تقوم على التشابه والتكرار ، ومبادىء التطور والتقدم المطرد حيث يمكن توحيد مجموعة من الأحداث المتنافرة حول مبدأ رئيسى ، وأخيراً اقصاء مفهوم « روح الشعب » أو العقلية الغالبة التى تتيح التقريب بين فترات أو اتجاهات بالغة الاختلاف .

على هذا النحو ، تصبح الأركيولوجيا بحثاً عن « الظواهر الوضعية

للانفصام المعرفى » ؛ بحيث يتضح لنا ، كما يقول فوكو ، أن أى مؤلف ليس مجرد « وجود مادى » وإنما خيط فى نسيج معقد ، أو قل علاقة فرقية فى نسق . والمراد من هذا هو أن ندرك أن أى مؤلف به مستوى ضمنى أو غائب تتكشف عنده الحقيقة ، وإن هذا المستوى ليس على الاطلاق من المعطيات الامبريقية لهذا المؤلف ، وإنما نتاج لعملية من عمليات البناء العقلى الخالص . كما تعنى الأركيولوجيا بالاحاطة بالخطاب فى لحظة انبثاقه كحدث ، ومن خلال تناثره عبر الزمان ؛ كما ترى من واجبها الا ترد أى مؤلف إلى منطوق سابق إذ أن كل منطوق سابق هو ، فى واقع الأمر ، « لا منطوق » . وهكذا استطاع فوكو ، من هذا المنظور الذى يقوم على تفتيت الأنساق الجاهزة ، واعادة ترتيب الذرات المعرفية المتحررة ، ورفض كل مبادىء الاستمرارية والاتصال عبر التاريخ ، أن يدرس انبثاق الخبرة الاكلينيكية فى قلب الخطاب الطبى الكلاسيكى الذى كان يقوم على التصنيفات النظرية والتصورات الفلسفية القبلية ، كما استطاع أن يحلل اجراءات تكوين العلوم الكلاسيكية كالاقتصاد والتاريخ الطبيعى ونظام اللغة نفسه انطلاقاً من مفاهيم « لغوية » إجرائية كانت بمثابة « النحو العام » الذى تولدت عنه هذه العلوم ملازمةً لقواعد انتاجها التى تحدد لها حدود ممارستها .

غير أن الكاتب أخذ منذ قبوله « بالكوليج دى فرانس » عام ١٩٧٠ م يحدثنا عن منهجه الجينيالوجى الجديد ، الذى استلهمه من كتابات نيتشه حتى يقدم لنا ، على عكس ما فعله من خلال منهجه الأركيولوجى النقدى ، الجوانب الوضعية والتكوينية للمؤسسات والتنظيمات والآليات السلطوية التى لعبت دوراً هاماً وفعالاً فى تأسيس الممارسات الفكرية التى ارتبطت بها كل هذه العلوم الطفيلية التى نعرفها تحت مسمى « علوم الانسان » . وليس من شك فى أن اهتمام فوكو بدراسة السلطة كان إحدى ثمرات ثورة مايو ١٩٦٨ التى أحدثت ، كما يبدو ، تأثيرات هامة فى توجيه الفكر الفرنسى المعاصر ، كما أن هذا الاهتمام يرتبط ، فى أغلب الظن ، بالطريق المسدود التى وصلت إليه

النظرية الأركيولوجية بسبب نزعتها التفتيتية وانغلاقها فى حقل الممارسات الخطابية والمنطوقية الصرفة .

لقد استطاع فوكو بفضل مفهومه « الانتاجى » للسلطة ، الذى طبقه بنجاح باهر فى دراسته عن « **نشأة السجن** » ( ١٩٧٥ ) أن يربط عمليات التنظير الفكرى فى الغرب بواقع الحياة الاجتماعية فى توجهاتها الاستراتيجية الأساسية نحو بناء الدولة الليبرالية الحديثة . ذلك أن الأركيولوجيا بمفردها لم تنجح إلا فى تقديم حقول معرفية عشوائية ليست لها أى انتظامات دالة ، طالما أن الكاتب حرم نفسه من كل معايير الحكم بالخطأ والصواب ومن كل أنواع الربط بين العلل والنتائج بين الخطاب والموجهات الاجتماعية ، اللهم إلا من المقولة الوظيفية للفاعل التى لا يمكن ردها إلى أدوار تاريخية ملموسة . غير أننا لا نقصد من هذا الأدعاء أن فوكو تراجع عن القواعد الأساسية لمنهجه الأركيولوجى ، فهو ، فى الواقع ، لم يربط بين المؤسسات أو التنظيمات السلطوية وبين الممارسات الفكرية من منظور العلة والمعلول أو من منظور أحكام تقويمية وان كانت هذه تقوم بدورها بطريقة ضمنية ، وانما عن طريق ما يمكن تسميته بـ « الانتاج المتوازى » .

ونقصد بذلك أن فوكو كان يميل فى دراساته السابقة على ظهور مبحثه فى « **أركيولوجيا المعرفة** » عام ١٩٦٩ إلى تصور الممارسات الفكرية من منطلق الاقصاء والاستبعاد على شاكلة ممارسات العزل التى كان يطبقها المجتمع فى مؤسساته الخاصة بايواء المصابين بالجذام والطاعون وفى مستشفياته المستحدثة لابعاد الفقراء والمنحرفين والمجانين عن المدن . معنى ذلك أنه لما كان فوكو يرى أن التركيبة الاجتماعية المعاصرة لقيام المجتمع الرأسمالى الناشىء تفترض استبعاد الطبقات « السلبية » التى لا تلعب دوراً أساسياً فى الانتاج ، فإن الممارسات المعرفية التى تتكون منها العلوم العقلانية ابتداء من ديكارت لا يمكن أن تتم الا باستبعاد كل ضروب المعارف والتصورات اللاعقلية المتوارثة عن العصور الوسطى وعصر النهضة . غير أنه فى دراسته لعقوبة الحبس فى القانون الأوروبى

الحديث وعلى ضوء النظريات الاصلاحية ، سوف يفطن إلى الوظيفة الانتاجية أو الايجابية التى يلعبها السجن ليس كنموذج عقابى فحسب وإنما أيضاً كنموذج اصلاحى وتربوى وتهذيبى ، وهو دور تشترك فيه مع السجن كثير من المؤسسات التى تلعب دوراً أساسياً فى نشر نظم الضبط والقيم والمعايير اللازمة لها كالمدارس والمعسكرات والملاجىء والمصحات .

من ثم يستطيع فوكو ربط الممارسات المعرفية ، وما يتمخض عنها من علوم نفسية واجتماعية واقتصادية وغيرها بالتقنيات والتنظيمات التى تبتكرها السلطة لاخضاع الأفراد وتطويعهم بحيث يتم دمجهم فى الآلة الانتاجية الكبرى للمجتمع الرأسمالى الذى تستقر دعائمه إبان العصر الوضعى ، وليس عزلهم وقمعهم كما كان يتم فى العصر الكلاسيكى . وعلى نفس هذا النمط من الانتاج المتوازى ينسب فوكو إلى السلطة استخدام تقنيات مماثلة لتقنيات كنسية بحتة مثل طقس الاعتراف وعمليات فحص الضمائر بغرض تطويع النفوس وتثبيت مبادىء الضبط والتنظيم بطريقة تتداخل فيها معايير السوية الصحية والعقلية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية .

إلا أن الغريب أن فوكو ينسب إلى السلطة استخدام هذه التقنيات بطريقة جد ملتوية ، وهى الحث من جهة على الافضاء بمعلومات خاصة بالجنس عن طريق المؤسسة الطبية والطبية ـــ النفسية بغرض احداث تراكم معرفى فى هذا المجال ، والعمل من جهة أخرى على خلق نوع من الثنائية المعيارية داخل النشاط الجنسى بحيث تكون هناك علاقات صحية وأخلاقية متلائمة مع السلطة وعلاقات شاذة وضارة سرعان ما ترتبط بعالم الفقر والانحراف والجريمة . إلا أن فوكو حاول ، بعد ربطه الجنس بالسلطة فى كتابه « **ارادة المعرفة** » ( ١٩٧٦ ) من حيث اهتمامها بالسكان والصحة ومستقبل النسل والشذوذ والانحراف ، أن يبلور دور التقنيات الكنسية التى أشرنا إليها فى انتاج مناهج وطرائق للتحليل النفسى كان لها الدور الأكبر فى احلال الطبيب مكانة القس فى الدفاع عن السوية الاجتماعية وفى تحديد أطر الحقيقة البشرية ، بطريقة تكاد

تكون شمولية ، من زاوية تحليل الرغبة والتفسير النفسى للدفعات الأولية .

وعلى أثر هذا « الاكتشاف » حاول فوكو فى دراسة مطولة عن الجنس ومفهوم العناية بالنفس عند اليونان البحث عن المصادر « الجينيالوجية » الممكنة لبناء الذات فى الفكر الغربى الحديث . ولقد استطاع عبر دراسة تبدو وكأنها تنقض مبدأ القطيعة المعرفية الوصول إلى أن عملية تفسير الذات وتوجيهها نحو القيم الأخلاقية ليست حكرا على المسيحية وانما عرفها الفكر الرواقى القديم بشكل مؤثر وعميق . إلا أن هذه الاستمرارية تنقطع عند نقطة رئيسية بالغة الدلالة ، وهى أن المنطلق اليونانى ــ الرومانى فى بناء الذات يختلف اختلافاً جذرياً عن المنطلق المسيحى . ذلك أن النموذج اليونانى يقوم على ضرب من الحرية « الفردية » التى تستمد وازعها الأخلاقى من الحدود الداخلية التى تقيمها لنفسها كنوع من السيطرة على الذات وضبط النفس ، بينما يقوم النموذج المسيحى على قواعد الزام خارجية تنعكس على النفس فى صورة اذلالٍ للذات وتقليصٍ لعزتها وثورتها وصولاً بها للحقيقة والخلاص .

وهكذا تمثل فلسفة فوكو رحلة فكرية بالغة الغور فى أعماق المذاهب والنظريات المعرفية الغربية التى تكونت منها ما نعرفه حديثاً باسم العلوم الانسانية . وهذه الرحلة ليس الغرض منها ، فى نظر هابرماس[1] ، إلا تقويض دعائم هذه العلوم تماماً كما يقوم مشروع هيدجر ودريدا على هدم أسس الميتافيزيقا الغربية ، ومهما يكن من أمر ، إن الغاية من أركيولوجيا المعرفة ومن جينيالوجيا القيم والمعايير الملازمة لها تظل ، إلى حد كبير ، تأكيد حقيقة جد مؤثرة : إلا وهى ضرورة تخليص الإنسان الجديد من كل صور التموضع التى سجنه بين حدودها الخطاب الوضعى باسم علم هو أصلا نتاجُ تاريخ حُول

(١) Hürgen Habermas, "Les sciences humaines démasquées par la critique de la raison : Foucault", in **le Débat,** no 41, 1986, P. 83.

زوراً إلى مقياس موضوعي لكل تاريخ وبإسم معايير متغيرة أُقيمت أساساً ومرجعاً لكل تغيير .

* * *



# الجزء الأول

# نظرية الخطاب الأركيولوجى



# ١ ــ المجال الأركيولوجى

سوف نرى فى دراستنا لفوكو ، وفى تتبعنا للمجالات المعرفية التى يعنى بتحليلها ووصف حقولها الخطابية ، أنه يحاول جاهداً تحديد مجالات ذات طابع خاص ، إذ هى لا تنطبق ، من جهة ، على العلوم المتعارف عليها ، والتى يقوم بتحليلها وتقصى خطواتها التاريخية أصحابُ التنظير الابستمولوجى مثل باشلار وكانجيلم ، كما هى لا تنطبق تماماً ، من جهة أخرى ، على مواد دراسية ( disciplines ) مكتملة أو ، على الأقل ، واضحة المعالم والحدود . ذلك أن اهتمام الكاتب بدراسة مجالات خطابية تنعقد حول وحدات مثل « **علم النفس الباثولوجى** » أو « **التاريخ الطبيعى** » أو « **الاقتصاد السياسى** » ، التى لا تعدو كونها مجرد مراحل أولية لبعض العلوم أو أشكالاً لم تبلغ بعد مرحلة الاكتمال أو النضج العلمى ، أى مرحلة « التقعيد » والتنظير ( formalisation ) ، لا يشكل ، فى نظره ، إلا نقطة انطلاق لتحديد « مجالات وضعية » للخطاب ، وليس من الضرورة بمكان أن تتطابق هذه الوحدات الدراسية ، فى نهاية التحليل ، مع حدود التكوينات الخطابية الوضعية التى يتوصل إليها .

إن دليل هذا الانحراف بين المجال الخطابى المنبثق عن التحليل الأركيولوجى وبين المواد أو الوحدات الخطابية المعاصرة له يبرز بجلاء عبر موضوع « **تاريخ الجنون** » الذى كرس له الكاتب أولى دراساته الكبرى . ذلك أن نقطة البدء فى هذه الدراسة ــ وإن كانت هذه الطريقة تتفق مع المنحى الابستمولوجى الذى يحاول الكاتب استبعاده ــ تتقاطع مع ظهور المجال المحدد المسمى « **بالطب النفسى** » فى القرن التاسع عشر ، وهو المجال الذى لم يكن يرد إلى شيء محدد فى القرن السابق عليه نظراً ، لأن ما كان يطلق عليه فى القرن الثامن عشر اسم « أمراض الدماغ » أو « الأمراض العصبية » لم يكن يخضع لنفس الانتظام العلمى أو لنفس المواصفات والمعايير التى خضع لها الطب النفسى فى بداية عصر الوضعية العلمية .

بيد أن المقارنة ، التى أقامها البحث الأركيولوجى بين مادة الطب النفسى وبين ما سبقها من مواد غير منتظمة وغير مطابقة لها ، لا شك قد أبرزت ، فى

المقام الأول ، أن هذه الارهاصات العلمية كانت إحدى الأسباب أو شرطاً من شروط إمكان قيامها كمادة لها فى عصرها كيانها أو وضعها العلمى المحدد . أضف إلى ذلك أن هذه المقارنة قد كشفت لنا ، بعد ذلك عن تحرك عدة عوامل متشابكة اختلطت فيها المفاهيم والموضوعات والدلالات بسبب تداخل عدة مستويات فى تحديد ظاهرة « الجنون » قبل أن يحددها الطب النفسى كموضوع خاص به ، كما أن تداخل هذه المستويات المختلفة كان سبباً قوياً فى قيام حقول متعددة من الممارسات الخطابية بين طبية وقانونية وادارية وأخلاقية وسياسية واقتصادية واجتماعية تتجاوز بكثير حدود المادة « العلمية » التى بدأت عندها عملية « التنقيب » الأركيولوجى(١) .

وليس من شك فى أن هذه الممارسات الخطابية التى انبثقت من خلال هذه القراءة الأركيولوجية ، وما تعتمده هذه من ألوان الارتداد اللاخطى ، وما تتيحه من تناثر للموضوعات المعرفية والمفاهيم والاختيارات الاستراتيجية ، قد شكلت بالنسبة لمادة « الطب النفسى » ضرباً من الأسبقية الخطابية التى لم يتحدد مصيرها بعد ، أو التى لا تنبىء بحال من الأحوال بما قد تؤول إليه . إذ ليس هناك دليل واحد على أن هذه الممارسات ، التى لم تتضح معالمها إلا بفضل هذه القراءة المرتدة المتعرجة ، سوف تتراكم وتتجمع بطريقة منتظمة حتى يتولد منها ، فى النهاية ، العلم المكرس لها . إن هذه الممارسات ليست ، فى الواقع ، غير مجرد ائتلاف أو تداخل عناصر يقوم عليها احتمال تشكيل خطاب علمى ( ـــ مجرد احتمال لأنه قد لا يتم تكوينه ـــ ) متميز بأشكاله وموضوعاته وصيغه الخاصة .

بعبارة أخرى ، إن فوكو لا يقوم ، عن طريق التحليل الارتدادى ، برد العلم إلى تجربة ذاتية أو شعورية لها قصديتها المثالية ، على طريقة هوسرل ( Husserl ) ، أو إلى وحدة أولية تُناطُ بها عمليات الترتيب والتنسيق ، وتُلحق بها غاية تسير فى حركة خطية تصاعدية متصلة ، وإنما جُل اهتمامه هو جمع شتات ما تم التلفظ به أو ما تمت صياغته من أقوال ومنطوقات ، وفقاً لجميع

الأنماط الخطابية الممكنة ، حتى يقوم خطابٌ يستطيع ، عند الضرورة ، أداء وظيفة علمية محددة . وليست هذه العناصر « المبعثرة » على طريق « المادة العلمية » ، التى لم تنتظم كلُّ مكوناتها بعد ، إلا ضروبا من المعرفة لم تصل بَعْدُ إلى مرحلة التنظير التى يتميز بها العلم .

إن هذه المعارف ، وهذا هو ما يؤكده درس الأركيولوجيا ، تنشأ مستقلة عن العلوم ، وليس هناك ما يحتم عليها أن تكون مقدمة تاريخية لها ، أو ضروبا من التجارب الفردية التى تؤدى إليها . أى أن الأركيولوجيا ، على العكس من التحليل التاريخى البحت للفكر ، الذى يصر أصحابه على ربط المعرفة بالذات المدركة المنظمة ، ويضطرون — بالتالى — إلى طرح القضايا « القبلية » ، تقيم تحليلها على محور المعرفة نفسها ، وذلك بطريقة تجعل من الذات انعكاسا لها ، أو على الأقل ، فى موقع التابع الذى لا يستطيع أن يفرض وجوده سواء فى صورة نشاط قبلى أو فى صورة تجربة امبريقية حية(٢) .

إن المعرفة ، كما نرى ، ليست مجالاً تجريبياً تتقوض أركانه حينما يستتب العلم المتمخض عنها وتتحدد علاقاته وتنتظم فى صورة ثابتة ومستقلة . كما أن العلم — أو ما يقبله المجتمع كعلم — يختلف دوره ويتغير وضعه باختلاف وتحول التكوينات الخطابية التى يظهر من خلالها ، فما كان يُقدَّم فى العصر الكلاسيكى — وفقاً لمثال فوكو — على أنه معرفة طبية للأمراض العقلية ، لم يكن إلا جزءاً جد محدود من مجال المعرفة الخاصة بظاهرة الجنون ، إذ أن مستوى المعرفة الطبية حينذاك لم يكن يتجاوز فى أهميته ، بالنسبة لتحديد المرض العقلى ، المستويات التنظيمية والتقويمية الأخرى التى كانت تتداخل معه : المستويات القضائية والدينية والسياسية ... الخ ، هذا بينما لعبت المعرفة العلمية « المتخصصة » للأمراض العقلية دوراً بالغ الأهمية خلال القرن التاسع عشر . ذلك لأنها كانت تمثل النموذج الأمثل ، ومن ثم قاعدة اتخاذ القرار .

إن الأركيولوجيا ، عليها كذلك ، وهى تدرس المجالات الخطابية التى تنبثق

من خلالها صنوفُ الممارسات المعرفية ، التى يتكون منها ، فى مرحلة من المراحل أو عند مستوى من المستويات الوضعية ، العلمُ الذى تنطلق منه لدراسة الماضى ، أن تكون على وعى تام بالمسافة التى تظل قائمة بين هذا العلم وبين هذه الممارسات ، إذ أن الأيديولوجيا سوف تقوم بعملها داخل هذه المسافة البالغة التوتر ، والتى تشكل الهيكل الثقافى العام الذى انسلخ منه هذا العلم . غير أن فوكو لا يقصد بالأيديولوجيا ما يتصل منها بالبنية « المثالية » للعلوم وما توحى به من ألوان التفسير المضلل أو البعيد عن طبيعتها ، ولا حتى ما يتصل بمستوى استخدامها التقنى وما قد يؤدى إليه من استغلال هذا الدور فى التأثير على المجتمع والأفراد . انما هو يُعنى ، على وجه خاص ، بالعمل الأيديولوجى الذى يتم عند نقطة التقاء العلم بالمعرفة .

ذلك أن العلم حينما يستقر فى داخل الممارسات المعرفية ويشتق له مكانه الخاص به ، ينسلخ فى الواقع عنها ، إلا أنه لا يستطيع ، مع ذلك ، التخلص منها أو القضاء عليها . بل على العكس ، إنه يميل إلى تنظيمها ، أو على الأقل تنظيم بعض موضوعاتها ، كما يميل إلى اضفاء طابع المنهجية على بعض صياغاتها والصورة العلمية الدقيقة على كثير من مفاهيمها واختياراتها الاستراتيجية . بعبارة أخرى ، يمكن القول بأن هناك أداءً أيديولوجياً للعلم كممارسة خطابية قائمة وفاعلة بين ممارسات أخرى ، ومن هنا تبرز هذه العلاقات التى تقوم أحياناً بين بعض العلوم ، كالاقتصاد السياسى والعلوم الاجتماعية ، وبين البناء الاجتماعى وأهدافه السياسية . إلا أن فوكو يعود فيؤكد لنا أن أى تحليل عميق لهذه العلاقات لا يقوم من خلال ابراز الفرضيات الأولية لمثل هذه العلوم والبحث عن المتناقضات القائمة بين مسلماتها ونتائجها ، وإنما من خلال « البنية الابستمولوجية » التى تبرز فى التكوين الخطابى لهذا العلم ، مع ما يتطلب ذلك من تتبع ظهور هذا التكوين فى حقول الممارسات الخطابية السابقة عليه وتقفى أثر موضوعاته ومفاهيمه واختياراته الاستراتيجية والعوامل الخارجية التى قد تكون أدت إلى رجحان هذه الاختيارات وأضفت عليها صفة الوضعية(٣) .

إن التكوينات الخطابية ، التى تبرزها الأركيولوجيا بغرض وصفها وتحليل

عناصرها على ضوء العلاقات التى تتوزع من خلالها هذه العناصر ، ليست وحدات أو مجالات بسيطة تتحرك فى خطية مطردة . بل على العكس ، إنها تمر بخطوات أو درجات ( seuils ) مختلفة يحكمها جدول زمنى محدد ، وان كان هذا الجدول لا يحكم عليها بتعاقب أو تسلسل مسبق أو غائى حتمى ، إذ هو أقرب — كما نتصور — إلى نوع من الترتيب أو التدرج « المنطقى » الواقعى منه إلى ضرب من التطورية المرحلية الصاعدة . أى أنه يمكن القفز من مرحلة إلى أخرى غير تلك التى قد نتصور أنه من الضرورى المرور بها ، وقد تتدهور مرحلة متقدمة فتنقرض وتختفى أو تتحول إلى مجرد أيديولوجيا .

هذه المستويات ، وفقاً لتدرجها ، هى : **المستوى الوضعى** ( seuil de positivé) الذى يتحقق بتفرد ممارسةٍ خطابيةٍ ما وارتكاز عملها على نسق منطوق تكوينى واحد ، **والمستوى الابستمولوجى أو المعرفى** ( seuil d'épistémologisation) حينما تتضافر مجموعة من المنطوقات على تكوين مجال وضعى متسق تُفرض من خلاله بعضُ المبادىء العامة كمقياس أو نموذج للانجاز أو التحقق المعرفى . وحينما يتشكل الخطاب على هذا النحو المعرفى ، فيأخذ فى الخضوع لبعض المعايير القياسية ، وحينما تتخلص المنطوقات من قواعد التكوين الأركيولوجى لترتبط بقواعد بناء الفرضيات والصيغ العلمية ، يدخل التشكيل المعرفى حينئذ **مرحلة العلمية** ( seuil de scientificité ) . أما المستوى الأخير ، فهو مرحلة « التقعيد » أو التنظير ( formalisation ) التى لا يبلغها الخطاب إلا حينما يكتمل بناؤه النظرى العام بمسلماته وفرضياته وأنماط تحولاته .

ومن الواضح ، كما سبق القول ، أن هذه المستويات تخضع لمبدأ « توزيع زمانى » ، وهذا التوزيع يعد — فى نظر فوكو — من أهم مجالات البحث الأركيولوجى . إلا أن هذا التوزيع لا يخضع لقواعد اتساق أو انتظام فالتكوينات الخطابية المختلفة لا تمر تباعاً بهذه المستويات المذكورة ، كما أن الزمان لا يشكل ، بالنسبة لها ، عامل انضاج أو اكتمال طبيعى . إن هذه التكوينات تعد أساساً تشكيلات لأحداث تناثرية لا تخضع فى توزيعها لمبادىء التطور ، وما هذه المستويات إلا أنماطاً مختلفة من التكوينات والممارسات

الخطابية . ولربما كان هناك علم واحد لابد من استثنائه ، فى نظر فوكو ، من هذا التسلسل المرحلى التكوينى ألا وهو علم الرياضيات الذى بلغ المستوى الوضعى مرة واحدة على الرغم من استمرار الممارسات النظرية الخاصة به ، أى استمرارها من غير أحداث لقطيعة معرفية تفصل بين وضعيتها « الأولى » وبين هذه « المثالية » ( idéalité ) التى لا يعترضها فكر أو علم الا لتنقيتها وترديدها فى صورة جديدة(٤) .

من ثم يتضح لنا أن هناك أنماطاً مختلفة لتأريخ العلوم وتحليلها ولقد أبرزت هذه المستويات الأربعة المشار إليها بعض أشكال مختلفة منها . هناك ، مثلا ، التحليل النظرى التجريدى الذى يدل عليه تاريخ الرياضيات منذ نشأتها ، وهو المنظور الذى يحكم مبدأ التحليل « الارتدادى »(٥) الذى ينطبق عليها والذى يستبعده فوكو من مجال العلوم الأخرى مخافة أن تتكرر إلى مالا نهاية اشكالية المصدر ومبدأ القبلية التاريخية .

أما التحليل المناط به وصف مستوى العلمية فالغرض منه هو تتبع مفهوم من المفاهيم وادراك كيفية تحوله من وضعه الخيالى ، الذى تشكل فيه الصور المجازية نوعاً من العقبة الابستمولوجية كما أبرز ذلك باشلار(٦) ، إلى وضعه كمفهوم علمى مجرد له قاعدته الفكرية ووظيفته الوضعية المتعارف عليها . كما يكلف هذا التحليل بدراسة التحولات التى تنقل قطاعات من الممارسات الامبريقية المشوبة بأحكام القيمة والأفكار المسبقة إلى مجالات علمية دقيقة . إلا أن هذا النمط من التحليل غالباً ما يحكمه ، نظراً لقيامه على معيارية العلم المعاصر لزمن الباحث ، منطق الخطأ والصواب ومفهوم « العلمى » و « اللاعلمى » ، إذ أن الغاية ، فى نهاية المطاف ، من هذا التحليل هو اقامة تاريخ ابستمولوجى للعلوم .

يبقى النموذج الأركيولوجى الذى يقوم فيه التحليل على تحديد نقطة الالتقاء بين المستوى الابستمولوجى والمستوى الخطابى الوضعى . أو بعبارة أخرى ، على إدراك أنواع التمايز وأشكال التخلخل التى تتم حينما تتحول بعض التكوينات الخطابية الوضعية إلى أشكال ابستمولوجية قد تتحول بدورها إلى علوم أو قد لا تتحول . إن الأركيولوجيا لا تعنى إذن بوصف ضروب المعرفة

والممارسات الخطابية من منظور « المعيارية العلمية » ، وإنما تعنى بوصف هذه الضروب المعرفية والممارسات الخطابية إبان تحولها إلى علوم ، سواء نجحت فى ذلك أم لم تنجح . المهم هو أن يبرز هذا التحليل كيف يمكن لممارسةٍ خطابيةٍ ما أن تتحول إلى علم ، وكيف يستقر لها هذا الوضع العلمى مع ما تقتضيه هذه العملية من ارتدادات كانت بمثابة امكانيات وجود فعلية فى التكوينات الخطابية السابقة على انبثاق هذا العلم ، وفى التحولات الوضعية لهذه التكوينات التى أدت إليه . باختصار يمكن فهم هذا المنظور على أنه طرح لتاريخ العلوم من خلال الممارسات الخطابية التى أدت إليها ، وابراز لطرائق التحول وأنماطه المختلفة التى هيمنت عليها خلال المراحل أو المستويات المتباينة التى سبقت الإشارة إليها ، والتى قد تنتهى إلى تأكيد هذه العلوم كممارسات ابستمولوجية أو قد تصل بها إلى مرحلة التنظير الكامل .

إن تحليل الخطاب المعرفى على هذا النحو هو ما يسميه فوكو بتحليل « الابستميا » ( épistémè ) . والابستميا ، كما هو واضح من تفسيره لهذه اللفظة ، ليست رؤية وجود ولا بعدا تاريخياً له قوة البنية الحتمية(٧) التى تفرض نظامها على جميع ألوان المعرفة والمعايير العقلية التى تخضع لها فى عصر من العصور . هى ليست إلا مجمل العلاقات التى يمكنها ، فى عصر من العصور ، تجميع وتوزيع الممارسات الخطابية على شتى ضروبها فى أشكال معرفية قد تؤدى إلى أنساق علمية أو صياغات نظرية عامة أو قد لا تؤدى ؛ إلا أنها ، على كل حال ، تفتح الآفاق أمام مجالات لا تنتهى من العلاقات المتحركة ، التى تقوم تارة وتنفرط تارة أخرى ، بين العلوم والأشكال الابستمولوجية والمجالات الوضعية والممارسات الخطابية .

إن الابستميا ، من ثم ، هى إدراك ومتابعة للوضعية التى يسمح ظهورها فى قلب الممارسات الخطابية بقيام وتكون أشكال عديدة ومتمايزة من الأنساق المعرفية والعلمية والنظرية ، وهى ، فى هذا التتبع ، لا تبرز شرعية هذه الأنساق ولا تحاول الحكم عليها من منظور الخطأ والصواب ، أو ردها إلى أشكال وأنماط تعبيرية خاصة بقوالب عقلية أو بناءات شعورية قبلية ، وإنما مجرد اظهارها كمجموعة من العمليات والممارسات التاريخية التى تم حدوثها فعلاً .

وهى ، بالاضافة إلى ذلك ، لا تحاول قسر تحليلها على خصوصية المجالات العلمية ، على طريقة المنهج الابستمولوجى الصرف ، لأنها تعنى ، فى المقام الأول ، بالمجالات المعرفية ، أى — كما سبق القول — بالمعرفة فى التقائها بشتى الأشكال الخطابية الأخرى كالعلوم بالطبع ، ولكن أيضاً — لما لا ؟ — بخطاب الأيديولوجيا والسياسة والسلطة والجنس[8] .

## فوكو والبنيوية

لقد اعتدنا أن نضع فوكو فى زمرة البنيويين ، وكان ذلك المنحى العام لكثير من الباحثين الغربيين ، وعلى رأسهم ، فى بعض الأحيان ، لفيف من كبار الفلاسفة والعلماء المعاصرين من أمثال فرنسوا فال[9] وجان بياجيه[10] اللذين أفردا له مكاناً خاصاً فى كتاباتهم عن الفكر البنيوى المعاصر ، كما أن فوكو نفسه لم يتخل عن الاشارة إلى هذا المنهج ، كما فعل صراحة فى دراسته عن « **نشأة الطب الاكلينيكى** »[11] ، وذلك بالرغم من تنكره المفاجىء له الذى نلاحظه فى كتابه « **أركيولوجيا المعرفة** »[12] الذى يحاول فيه بلورة نظريته فى قواعد الخطاب الأركيولوجى .

ولربما كان سبب هذا الاختلاط الظاهرى هو تشابه بعض المقولات وتداخل بعض الفروع المنهجية التى نراها مطبقة فى دراساته العملية ، والتى لم يستطع فيها بعد أن يبلور رؤيته الخاصة ، وبالتالى لم يستطع أن يحدث « القطيعة المعرفية » المطلوبة بين منهجه الأركيولوجى الذى لم يزل بعد ، فى هذه الدراسات التى سبقت عملية التنظير ، فى دور الممارسة وبين ممارسات وتنظيرات المنهج البنيوى كما نراها مثلاً فى كتابات كلود ليفى — ستروس أو جاك ألتوسير وتلاميذه .

على كل حال ، لقد حاول فوكو أن يميز بين مستوى دراسته للخطاب وبين المستوى الابستمولوجى كما نراه مطبقاً فى دراسات باشلار ، وعلى وجه خاص فى دراسات استاذه كانجيلم الذى عنى عناية خاصة بتحليل المفاهيم البيولوجية والطبية[13] وعمل على تطبيق أهم المبادىء المعرفية التى يعتمد عليها فوكو وسير فى تحليلاتهما ، ألا وهو مبدأ « الارتداد » ( récurrence ) . وإذا كان الأمر كذلك ، فلما لا يحاول كاتبنا أن يميز بين منحاه الفكرى والمنهجى ،

خاصة فى كتابه « **أركيولوجيا المعرفة** » الذى كرسه للتنظير واستخراج القواعد والقوانين التى حكمت تحليلاته السابقة ، وبين المناهج البنيوية التى يُدفَعُ إليها دفعاً من قبل الرأى العام ، وحتى من قبل المتخصصين الذين يفضلون ـــ ربما ايثارا لسهولة التصنيف والتعريف ـــ إدراج فكره تحت مقولة من مقولات البنيوية(١٤) ؟.

ومن هنا سوف نرى كيف يحاول فوكو جاهداً فى هذا الكتاب بلورة مفاهيمه الجديدة كالتكوينات الخطابية والوضعية والمعرفية والحقول المنطوقية والممارسات الخطابية والاختيارات الاستراتيجية والعلاقات اللاخطابية ، وإزالة كل لبس وكل شبهة يمكن أن تقوم بينها وبين مفاهيم ومقولات أخرى كاللغة والكلام والتزامن والنسق ، وهى مفاهيم قد نضجت وأتت ثمارها فى مجالات دراسية أخرى كالأدب والأسطورة وفنون السيميولوجيا ( sémiologie ) مما عُرف واشتهر تحت المسمى العريض للبنيوية . ولكن هذا ، على كل حال ، لن يفت فى عضدنا ولن يحول بيننا وبين التماس أسباب التشابه وأوجه المقارنة بين بعض المفاهيم واستخداماتها ، وبين بعض المبادىء وتطبيقاتها ، سواء أكان ذلك بين المجال البنيوى وبين المجال الأركيولوجى أو بين هذا الأخير وبين مجالات أخرى .

يقول فوكو إنه إذا كان قد أنكر الرأى القائل بمبدأ تجاوز الخطاب إلى ذاتية منشئه وما توحى به هذه الذاتية من دينامية أو حركة واعية موجهة له ، فليس ذلك تأثراً بالدراسات الألسنية الحديثة ، وافادة من المفاهيم الجديدة التى أثمرتها ، وخاصة تعريف النسق اللغوى نفسه ومبادىء البناء والتركيب الملازمة له ، والتى لا يصح منها إلا ما يتفق وقواعد النسق ومقولاته الصورية السابقة على الكلام أو الانجاز بالقول نفسه ، فهو لا يُعنى بميكانزمات اللغة فى كليتها وانما بمستوى تحليلى دقيق ومحدد منها ، وهو مستوى الانجازات المنطوقية ومدى انتظامها فى ممارسات خطابية ذات طبيعة معرفية أو علمية أو دون ذلك ومدى تأثرها ، أثناء عملها ، بظروف خارجية تشكل بالنسبة لها محاور اختيارات استراتيجية أو قل سلطوية لها صفة القسرية أو الحتمية النسبية .

إن التنكر للذاتية اذن ، وهو القاسم المشترك بين أركيولوجيا المعرفة وبين

جميع المناهج البنيوية المعاصرة ليس ضربا من التشبه بهذه الأخيرة ، لأن الكاتب لم يرد ، على عكس ما قد يتبادر إلى ذهننا حينما نقرأ كتابه « **الكلمات والأشياء** » أن يكتشف نظاماً عاماً لا واعياً للخطاب ترد إليه كل أنواع النشاط الثقافى وجميع ألوان المعرفة المتزامنة معه ، وإنما كان جل همه ـــ كما يقول ـــ ابراز التمايزات والاختلافات التى تنشأ فى قلب الممارسات الخطابية وابراز ما أدت إليه من تكوينات وضعية وحقول معرفية وعلمية مختلفة وكأنما التمايز أو الاختلاف لا يقوم على أرضيةٍ ما من النظام أو على شكلٍ ما من أشكال النسق الذى لا يمكن لعلاقات فرقية أن تنشأ إلا فى اطاره . لا غرابة إذن فى أن يناقض فوكو نفسه ، ويصرح بعد عامين من نشره لكتابه « **أركيولوجيا المعرفة** » بأنه أراد فى كتاب « **الكلمات والأشياء** » أن يدرس لا التمايز وانما تاريخ « التماثل » و « التشابه » و « الهوية »(١٥) .

ومع ذلك ، فالكاتب لا ينكر على البنيوية قيمتها أو فعاليتها الكشفية ، ولا مانع لديه من أن تكون هناك عناصر تجمعها علاقات ، كما يذهب البنيويون ، ولا أن تكون لهذه العلاقات قواعد أو قوانين بناء وتركيب ، كما أنه لا يعارض فى أن يتحدث البنيويون عن « اللغة العامة » وعن « لغة الأساطير » وعن « لغة اللاشعور » أو الخيال ، بالرغم من غرابة ذلك كله بالنسبة له . ولكنه لشديد الحيرة أمام هذه اللغة البنائية نفسها ، لغة المعرفة التى يصطنعها أصحابها ولا يقبلون بأية حال من الأحوال أن تكون هى نفسها قابلة للتجاوز أو التحليل .

إن فوكو فى اعترافه بفعالية التحليلات التى تنجزها هذه اللغة البنيوية ، كما نرى ، لا يقبل استبعادها هى نفسها من التحليل ، لأن قبول ذلك يعيدنا ، فى نظره ، من جديد إلى قبول ما تم تطهير الحقل المعرفى منه ، ألا وهو محاولة تجاوزه بتأسيسه عن طريق هذه اللغة المتجاوزة هى نفسها لما تحلله ، إذ لا جدوى لذلك كله ، فى نظره ، حتى ولو لم يكن اللاشعور « الحافة الضمنية للشعور » ، ولو لم تكن الأسطورة ضربا من « رؤية الوجود » أو الرواية شيئاً آخر « غير التجربة الحية المعاشة » طالما أن كل هذه الحقائق والافتراضات التى تتوصل إليها هذه اللغة هى وليدة العقل المحلل نفسه ، هذا العقل الذى لا يعفيه

فوكو من الشك : « **إذ أنه لا هو ولا ماضيه ، ولا ما يجعله ممكنا وملكا لنا يهرب من التحديد القبلي** »[١٦] .

ومن ثم ، فإن فوكو سيطرح على هذا العقل المحلل نفسه أسئلة « المصدر » و « الغاية » و « الاستمرارية الزمنية » ، كما سيكشف عن هيمنة « القبلية — التاريخية » على الفكر المرتبط به ، ولن يتورع عن فك الخيوط الفكرية التى تربطه ، منذ القرن التاسع عشر ، بإشكالية المصدر والذات المؤسسة . ذلك أن الغرض الأساسى ، الذى يعمل الكاتب على تحقيقه ، يبقى وسيظل دوماً تحرير الفكر من ربقة « الترانساندنتالية » . وإذا كان الأمر كذلك ، كيف نريد لكاتبنا أن يعمل على تنظيم فكره على شاكلة البنيويين ، وأن يصب أحكامه وتصوراته فى مقولات اللغة وقوالبها الصورية العامة ؟

ومع ذلك ، سواء رفض فوكو منظور البنيوية أو لم يرفض ، فإنه لا يستطيع أن يخرج عن المنظور العام للغة الذى رسمت البنيوية خطوطه العريضة وحددت معالمه بالنسبة لمختلف العلوم الانسانية المعاصرة[١٧] التى حاولت أن تتخذ من علم اللغة نموذجاً لها ومنهاجاً تعمل على بلورته وتطويره بحيث يتيح لها تحقيق ما تطمح إليه من عمليات التنظيم والتصنيف التى تتلاءم مع المادة البحثية التى تعالجها . ولا شك أن أهم سمة لهذا المنظور البنيوى هو استبعاد كون اللغة تصويراً أو تعبيراً عن الواقع كما تقدمه لنا التراكيب النفسية والمنطقية ، وذلك حتى تصبح العناصر اللغوية جزءاً لا يتجزأ من علاقاتها المتبادلة التى تفترض ضمنا أسبقية التنظيم اللغوى عليها . من ثم لا يمكن لعناصر لغة ما أو مكوناتها أن تشكل مجموعة من المعطيات السابقة عليها بحيث يمكن تحليلها بمعزل عن نسقها كما كان يفعل علماء النحو المقارن قبل سوسير ، إذ أن هذه العناصر ليست إلا علاقات فرقية فى نظام[١٨] .

إن قيمة العنصر ، فى نظر سوسير ، لا تتحدد إلا بمكانته فى النسق أو عن طريق « العلاقة » التى تنتظمه مع غيره من العناصر وتحدد وضعه منها فى إطار التنظيم الكلى السابق عليه بالضرورة . كما أن « هوية » العنصر ، التى تسمح لنا بالتعرف عليه من خلال هذا التنظيم ، تتكون من « ماديته » التى تدل على استمرار بقائه ، ومن « ثبات موقعه » بحيث لا تضطرب العلاقة التى تحدد

موقعه من العناصر الأخرى . ولا يتم هذا التحديد للعلامة اللغوية فى علاقتها الفارقة بالعلامات الأخرى إلا من خلال سلسلة العلامات المشاركة لها ، أى ما يكون « البرادجم » الخاص بها ، وليس المقصود بالبرادجم إلا مجموعة العلامات المشابهة للعلامة محل البحث ، والتى تحدُها تجاه بقية العناصر الأخرى المكونة للنسق(١٩) . وما نظن فكرة « البرادجم » هذه إلا ما يسميه فوكو « الحقل المشترك » للمنطوقات ، كما سوف نرى .

ويرى ديكرو أن سوسير أكد وجود النظام اللغوى وأسبقيته على مكوناته ، ولكنه لم يحدد تماماً طبيعة العلاقات التى يقوم عليها هذا النظام ، إلا أنه انطلاقاً من مقدمات سوسير التى لا تقبل بأن تكون اللغة مجرد تصنيف أو ترتيب لموضوعات العالم الخارجى ، يمكن القول بأن النظام اللغوى يعمل أساساً كأداة لتوصيل المعلومات وتوليدها ، الأمر الذى يحدد دور العلامة اللغوية لا من حيث كونها **تصويراً لشىء خارجى أو تعبيراً عن مضمون أو فكرة وإنما كرمز تتحدد كفاءته بقدرته على التوصيل وابتكار التصورات والأفكار** ، وهذا ما لا يمكن أن يتم إلا من خلال علاقات تمايز داخل النظام اللغوى(٢٠) .

ولكن إذا كان هذا المنظور العام للغة لا يشكل بصورة مطابقة تماماً ، بالنسبة لنظرية المنطوقات عند فوكو ، الاطار الفعلى أو الكلى الذى تتحرك من خلاله ، فهو ، على الأقل ، يشكل الاطار أو السياق الضمنى الذى تتحدد فيه نظريته الخطابية بتمايزها المستمر والمنهجى ، ان صح هذا التعبير . وسوف نرى فيما بعد إلى أى مدى يتميز منهج فوكو بالاعتماد على السمات السالبة التى تفرقه عن مجمل الفكر الفلسفى أو المنطقى المعاصر .

لا غرابة إذن فى أن يتجنب فوكو ، بقدر الامكان ، صب ممارساته الخطابية فى إطار نسق عام أو لغة عامة ذات قواعد صورية مطردة يمكنها أن تحدد بطريقة قسرية الأشكال المختلفة أو القوالب الجائزة للصياغات المنطوقية فى توزعها بين حقولها المختلفة : المشتركة والملازمة والمضافة ومن ثم يتولد فى كتابات الفيلسوف هذا الاختلاف الجوهرى بين طبيعة المنطوق الأركيولوجى وطبيعة الجملة النحوية أو المنطقية : **إذ أن المنطوق يتحدد لديه بأنه وحدة تاريخية تتميز بالندرة لأنه ما تم صياغته أو قوله فعلاً ، بينما تخضع الجملة**

النحوية وما يرتبط بها من دلالات لقواعد الاحتمال والامكان الخاصة بالنسق وترتبط الجملة المنطقية بمعايير تنظيمية تميز بين الخطأ والصواب[٢١] .

وإذا كان المنطوق يخضع لقواعد تكوينية خاصة به وبحقله ، فهى قواعد متغيرة لا تشكل مجالاً متسقاً وإنما مجرد انتظامات مؤقتة ، لأنها نتاج تاريخى محدود . ذلك أن المنطوقات تجمعات مكانية ( topiques ) تتوزع بطريقة التناثر وبواسطة قواعد تحول لا تخضع لأى منطق ولا لأى معايير قياسية غير تلك التى تحكم وجودها الفعلى ، وتنتهى ــ بالتالى ــ بانتهاء وجودها . كما أن المنطوق فى اتصاله بفاعله أو بالموضوعات أو المفاهيم ، التى يبرز من خلالها ، لا يتسم بأى ارتباط داخلى ( intrinsèque ) ثابت ، فهو لا يقبل فاعلاً محدداً كالجملة ، لأن علاقته بالفاعل ، أو على وجه أدق ، بالمواقف الفاعلة هى أساساً علاقة متغيرة ، ومن ثم قابليته لقبول أكثر من موقف أو وضع فاعل ، وهو فى علاقته ، فى الوقت نفسه ، بالموضوعات والمفاهيم ، لا يعمل على ردها إلى مرجع ( référence ) أو قصدية ( intentionalité ) محددة ، إذ غالباً ما تتولد موضوعاته ومفاهيمه من وجوده الأولى المباشر بطريقة التواجد الاشتقاق ( dérivation )[٢٢] .

أضف إلى ذلك أن فوكو فى رفضه ربط المنطوق بالجملة النحوية والجملة المنطقية ، على أساس أنهما تشكلان أبنية جاهزة يمكن أن تصب فى نسق دلالى عام ، إما قبلى وإما غائى ، يرفض ، فى الواقع ، شكلين من أشكال التحليل المرتبطين بهما ارتباطاً لازماً وهما التقعيد ( formalisation ) والتفسير ( interprétation ) . فالتقعيد يتجاوز النص نحو شكل من أشكال المعقولية التى تعمل بطريقة صورية ــ وظيفية ، ويفجر ، من ثم ، نوعاً من القول الفائض ( sur-dit ) ، والتفسير يقوم على استبطان النص واستجلاء المعانى الخفية الكامنة فيه ، ويعمل ــ بالتالى ــ على تحرير مستوى غائب من اللاقول ( non-dit ) . ومن هنا كان ارتباط المنطق بالجملة النحوية وعمله على تحليلها إلى جمل منطقية ، وسعى التحليل النفسى إلى البحث عن ثغرات الكلام حتى يقوم بملئها بعلامات الرغبة الغائبة ، ومن هنا اكتفاء الأركيولوجيا ــ كما يقول دولوز ــ بتسجيل ما قيل كأساس وضعى للمنطوق[٢٣] .

ولربما برزت علاقة فوكو بالبنيوية بصورة أوضح من خلال الدراسة الممتازة التى كرسها لفكره ومنهجه الكاتبان دريفوس ورابينو[٢٤] ، إذ يقول هذان المؤلفان فى مقدمة كتابهما بأن قضية انتماء فوكو إلى البنيوية قد شغلتهما كثيراً ، إلا أنه حينما توجها إلى الكاتب بالسؤال عن موقفه أجابهما بأنه قد تأثر ، من غير شك ، بالموجة البنيوية ، غير أنه لم يحاول قط أن ينشىء نظرية عامة للخطاب ، وإنما كان جل اهتمامه منصباً على تحليل « أشكال مختلفة من الممارسات الخطابية »[٢٥] .

على كل حال ، لقد حاول الكاتبان تحديد ثلاث مراحل منهجية متميزة عند فوكو ، وهى على التوالى : مرحلة استقلالية الخطاب ، التى يُنظر لها بصفة جذرية فى كتابه « **أركيولوجيا المعرفة** » والتى حاول أن يحدد فيها وضعية الخطاب وخصوصية ممارساته إلى حد الدعوة بتأثير الخطاب على الممارسات الاجتماعية ، ثم مرحلة ثانية يتجاوز فيها البنيوية والتفسيرية ( Herméneutique ) مع نزوع خاص إلى ما يسميه الكاتبان « أركيولوجيا التفسير » ، وذلك إبان فترة وقوعه تحت تأثير دراسته لنيتشه ، التى أفاد منها كثيراً فيما يخص ، على وجه التحديد ، مفاهيم الجنون والجنس والموت والمنهج الجينيالوجى ، ومرحلة أخيرة ، ابتداء من السبعينات ، يواصل فيها الكاتب تحليلاته الأركيولوجية ، مع تباعد واضح وملح عن البنيوية ، وتقارب مستمر مما يشبه الحس الهرمينوطيقى الذى يلزمه بالبحث عن « دلالات » الممارسات الخطابية انطلاقاً من أفق أو موقف تاريخى محدد ، وهذا ما يسميه الكاتبان بمنهج التحليلية التفسيرية ( analytique interprétative )[٢٦] .

إلا أنه مهما يكن أمر هذه المراحل ، فإن الذى يعنينا هنا هو امكانية التوفيق بين البنيوية والأركيولوجيا ، إذ كان ثمة مجال لذلك . ولقد تبين لنا أن الكاتبين الأمريكيين يتفقان مع جيل دولوز فى مجال تحديد خصوصية الخطاب ، التى تعنينا هنا فى المقام الأول ، على أن فوكو يرفض فى تحليله للخطاب الارتكاز سواء على المنحى التفسيرى الذى يرد الممارسات الخطابية إلى خلفية دلالية قبلية ، أو على مبدأ التقعيد الذى يتيح بناء النظريات العلمية اعتماداً على قواعد عامة للقياس والاستنباط[٢٧] .

ومع ذلك ، فإن وصف الممارسات الخطابية كمجرد مجموعة من العناصر الخاضعة لقواعد تحول خاصة ، وبصرف النظر عن أى أدعاء للحقيقة تناط به المنطوقات ، وعن أى ضرورة تأسيسية لتبرير قيام هذه المنطوقات أو مثيلاتها ، لا يمنع ، فى رأى الكاتبين ، من وجود بعض أوجه التشابه بين الأركيولوجيا والبنيوية .

فياترى ما هى السمات المشتركة بين المنهجين ؟

يحدد لنا الكاتبان ، فى البداية ، نوعين من البنيوية : بنيوية يسمونها ذرية وفيها تُحدَّد العناصر بطريقة مستقلة عن وظيفتها فى النسق ، وبنيوية شمولية حيث يُعرف كل عنصر افتراضى أو تقديرى بطريقة مستقلة عن النسق أيضاً ، ولكن حيث يؤخذ كل عنصر فعلى على أنه وظيفة فى النسق الكلى لعلاقات التمايز التى يرمز إليها . ولما كانت الأركيولوجيا لا تعزل المنطوقات عن حقول صياغتها وعلاقات تواجدها فى هذه الحقول ، فإنها لا يمكن أن تلتقى ، من ثم ، بالبنيوية الذرية ، أما بالنسبة للبنيوية الشمولية ، فإن علاقتها بها — لاشك — ذات طابع « مركب » ، كما يقول الكاتبان .

ففوكو ، مثل أتباع البنيوية الشمولية ، يؤمن بأن تحديد الهوية الفردية لأى منطوق لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال « حقل مشترك » ؛ بل أن هذه الهوية — وفى هذا تجاوز للبنيوية — تكاد تتأكد بدوام أو استمرار قواعد استخدامه فى حقله . غير أن الفرق يبرز بجلاء بين المنهجين ، حينما يرى البنيويون أن القواعد التى يشيرون إليها ليست مجرد قواعد استخدام محلية ومتغيرة ، وإنما قواعد صورية تتجاوز معطيات التاريخ والثقافة المباشرة ، موضوع الدراسة ، بهدف تحديد مجال عام متسق لتحرك العناصر وتشكلها . وهكذا تظل الأركيولوجيا متفردة ببحثها عن القواعد « المحلية » التى تحدد ، فى حقب تاريخية محددة ، هوية المنطوقات ودلالاتها[٢٨] . ذلك أن الأركيولوجيا ، كما سوف نرى فى سياق هذه الدراسة ، لا تحلل إلا أنساقاً خاصة من المنطوقات قد تم انتاجها فعلاً . كما أنها لا تحاول قط أن تقيم قواعد نمطية عامة بحيث تكون الممارسات أو الانجازات الخطابية تمثيلاً لها على شاكلة الكلام بالنسبة للغة عند دى سوسير .

إلا أنه بالرغم من هذا الاختلاف الأخير ، يصر الكاتبان على أنه يبقى هناك تشابه بين الأركيولوجيا والبنيوية . فلنعطهما الكلمة :

« بالرغم من رفض الأركيولوجيا فُرص الامكان لصالح فُرص الوجود ، فانها لا تزال تشبه التحليل البنيوى ، وذلك لسببين : إذ أن مثل هذا التشابه — أى رفض كل لجوء إلى دخيلة الذات المدركة فى فرديتها المانحة للمعنى — الذى يميز عدداً كبيراً من المناهج الفكرية ( من التحليل النفسى وعلم الأجناس واللسانيات والفينومينولوجيا الوجودية عند هيدجر إلى سلوكية فيتجنشتاين ) ، ينتمى بوضوح إلى اتجاه عام يرمى إلى تجاوز المنظور الانسانى ، وهو اتجاه ليست البنيوية إلا واحدة من المناهج التى تمثله . أما التشابه الثانى ، فهو أكثر خصوصية ووضوحاً : إذ لا فوكو ولا البنيويون يُعنون بمعرفة مدى الجدية التى يضفيها المتكلمون على الظواهر التى يدرسونها . وهم فى هذا يتميزون عن باحث برجماتى مثل ديوى ( Dewey ) ، وعن ظاهراتى تفسيرى مثل هيدجر ( Heidegger ) أو فيلسوف فى اللغة مثل فيتجنشتاين ( Wittgenstein ) وذلك بسبب رفضهم قبول الفكرة التى تطالب دارسى الممارسات اللغوية بايضاحها على ضوء خلفيتها من الممارسات العامة »[٢٩] .

على هذا النحو ، نرى أنه إذا كانت هذه « الخلفية » تقودنا عند فيلسوف مثل هيدجر إلى نوع من « الانفتاح الانطولوجى » ، فانها لا تخرج عند فوكو عن مجال استخدام المنطوق فى شبكة المنطوقات التى ينتمى إليها ، وحتى إذا كانت هذه الشبكة المنطوقية ترتبط عند فوكو بشكلٍ ما بأنواع من التكوينات والممارسات اللاخطابية ، التى تمثل نوعاً من الخلفية « التوضيحية » للممارسات الخطابية ، إلا أننا نظل معه ، بالرغم من ذلك ، فى حدود المتكلم أو قل المواقف الفاعلة ، الأمر الذى يحفظ للخطاب استقلاليته وللحقل المنطوق ظاهريته التامة[٣٠] .

ومع ذلك ، فإن القضية الأساسية ، بالنسبة لفوكو ، ليست مقارنة الأركيولوجيا بالبنيوية ، إذ أن القضية الهامة ، فى نظره ، هى قضية « الشعور

المؤسس » الذى يجب عليه أن يزيحه عن طريق الفكر حتى يستطيع أن يُثور البحث التاريخى وأن يحرر الخطاب من قيود « الاستمرارية » ، وهو ان نجح فى ذلك ، فلن يعود الفكر الغائى يسيطر على الخطاب ، ولن يتمكن أى « أفق مسبق » من احتواء تناثر عناصره ، ولن تنجح أخيراً العلاقات الذاتية فى تلوينه بصبغتها .

ويرى فوكو ، بعد ذلك كله ، أنه من غير الموفق أن تُنعت الأركيولوجيا بأنها بحث عن « الأوليات الصورية » على طريقة كانط ، وعن « الأفعال المؤسسة » كما لو أنها كانت ضرباً من الفينومينولوجيا التاريخية ، بينما هى تسعى ، فى حقيقة الأمر ، إلى التحرر منها . ومن غير الموفق أن نعترض عليها ، وهى فن تناثر الأحداث الخطابية والمعرفية ، على زعم أنها لا تكتشف إلا مجموعات من « الأحداث الامبريقية » التى لا ترتبط فيما بينها بأدنى صلة . وليس من المعقول ، فى أثر ذلك كله ، أن تعقد المقارنات بين اهتمام الأركيولوجيا بتحديد المستويات أو الدرجات المعرفية والعلمية المختلفة وبين عمل المؤرخين الدائب نحو رأب الصدع وسد الفجوات بين الأحداث عن طريق مناهج الاستمرارية والاتصال ، بينما لم يَعُدْ درس التاريخ نفسه على هذه الشاكلة منذ فترة غير قصيرة(٣١) . كما لا يعقل نعت الأركيولوجيا بأنها نوع من وصف « الشموليات الثقافية » والقوالب الدالة الملزمة ، وبأنها تستجلب « البنيوية اللغوية » الى مجال التاريخ ، بينما هى ، فى الواقع ، لا تُعنى الا بتحديد الخصائص البالغة التفرد ، بفعل تاريخيتها ، للممارسات الخطابية(٣٢) .

ولكن اذا كان فوكو يرغب فى الافلات من هذه المقارنة مع أقرانه من البنيويين ، ويريد أن يُخضع فكره ، كما يقول ، لتحليلات لا علاقة لها بالنسق والنشأة والمصدر ، ولا بأى ذات أو قبلية مؤسسة ، ولا بأى شكل من أشكال الصيرورة والتجاوز أو العلية والتطور ، واذا كان هو يطرح للتساؤل والمناقشة حتى لغة الفكر المعاصر والعقلية المواكبة له ، والتى يتداخل فكره ــ بالضرورة ــ معه ، فمن أى أرضية هو يتكلم ؟ وكيف يستطيع أن يتجاوز حدود هذه « اللغة ــ العقل » التى هو جزء منها ؟.

هنا يتملص فوكو من الرد ويرفض تحديد هذه الأرضية ، على الرغم من أن

ذلك يتناقض مع البعد « الجينيالوجى » (généalogique) من فكره[٣٣] ، وهو البعد الذى يقابل الجانب « النقدى » منه ، والذى لا يخلو — من ثم — من أحكام القيمة التأسيسية ، ذلك أنه اذا كان النقد يقوم على « التحديد » و « العزل » و « الإقصاء »، فان الجينيالوجيا تطمح فى رسوخها الوضعى الى الانشاء و « التكوين » . يقول الكاتب :

« إن الجزء الجينيالوجى من التحليل يتصل ، على العكس ، بسلسلات التكوين الفعلى للخطاب : فهو يحاول إدراك هذا الخطاب فى قوته التأكيدية ، ولا أرمى بذلك الى قوة معارضة لقوة النفى ، ولكن الى قوة تكوين مجالات لموضوعات نستطيع أن نؤكد أو أن ننفى بصددها ما يصيب وما يخطىء من الجمل . إنه الجزء الوضعى »[٣٤] .

نقول إن فوكو يأبى أن يحدد هوية كلامه ، ويكتفى بادعائه أن دراسته ليست الا خطابا ينشأ على اكتاف خطاب أو بصدد أقوال أخرى ، ولكن من غير مطمح فى كشف قانونها الخبىء أو فى تحرير مصدرها الدفين . ثم هو يعود إلى تأكيد ما أكده مرارا بأنه لا يزعم اقامة نظرية عامة للخطاب يمكن أن تُرد اليها ، كما يُرد التطبيق الى النموذج ، جميعُ الممارسات الخطابية التى تناولها بالبحث والتحليل ، وبأن هذه الممارسات ليست الا أحداثا متناثرة لا يمكن ردها الى نسق واحد من التمايزات ، ولا يتأتى ربطها بمحاور مرجعية مطلقة . بل هو يذهب أبعد من ذلك ، مؤكدا بأن على خطابه الأركيولوجى أن يصنع هو نفسه هذه التمايزات والاختلافات وأن يشكل منها موضوعاته — وهذا ليذكرنا بنمط العالم الذى ينشىء فى المعمل مادة تجاربه — التى يقوم بتحليلها وتحديد مفاهيمها . ومن ثم ، يتلخص دور الفيلسوف ، بدلا من البحث عن صيغ الشمولية والتعميم ، وعن الأبعاد الغائبة أو الخفية التى تحمل ظاهر النصوص ، وبدلا من « لعبة الكناية الرمزية والتكرار »، فى أن يقوم بتشخيص الفوارق التى تتولد بين الممارسات الخطابية ، وفى أن يفسح لها المجال فى التحقق والوجود[٣٥] .

إلا أنه بالرغم من أهمية الأركيولوجيا فى تخليص الخطاب من ألوان الأيديولوجيات الذاتية والغائية فانها ليست ، وباعتراف الكاتب نفسه ، علما ولا حتى نواة لعلم فى سبيل التكوين . ذلك لأن الأركيولوجيا تظل فى نظر صاحبها

مجموعة من العمليات الوصفية القابلة للتصويب والتعديل . وهى لا تختص فى اجراءاتها التحليلية الا بمستوى بالغ التخصص ، وهو مستوى المنطوقات وما يتلاءم معها من مجالات خطابية وغير خطابية . كما أنها لا تعنى بدلالات المنطوقات ومعانيها ، وإنما بانتظاماتها وتكويناتها الوضعية وما ينشأ عنها من قواعد تكوينية واشتقاقية وتحويلية ظاهرية .

واذا كان التحليل الأركيولوجى لا ينعزل عن العلوم أو عن كثير من الدراسات والوحدات المعرفية القائمة ، والتى تخضع فى مجالاتها لأبعادها ومعاييرها الخاصة ، فإنه لا يقوم على قبولها كما هى عليه فى تشكيلاتها الجاهزة ، أو وفقا للمبادىء والقواعد التى تلزم بها نفسها ، إذ هو غالبا ما يفتتها وما يجعل منها عناصر فى تكوينات معرفية وضعية وموضوعات فى تشكيلات أو ممارسات خطابية قد تنتهى أو لا تنتهى الى علوم محددة . وإذا كان هذا التحليل يشبه أنماطا أخرى من التحليلات العلمية والفلسفية ، الا أنه يختلف عنها بمستواه ومجاله ومنهجه وباهتماماته الخاصة التى تجعله يعنى ، فى مجال المنطوقات ، بالوظيفة الانجازية للكلام (performance verbale) دون الاهتمام بحقل الكفاية اللغوية (compétence) الذى يختص به ، مع المستوى الأول ، علمُ اللسانيات[٣٦] . ولربما كان هذا يتطلب ، فى نظر فوكو ، قبول نوع من « النموذج التوليدى » حتى تكون هناك قاعدة لمدى قبول المنطوقات ، غير أنه حاول — كما يقول — أن يستعيض عنه بصياغة « قواعد تكوينية » لتعمل على تحديد ظروف تحقيق المنطوقات[٣٧] .

أضف إلى ذلك أن الأركيولوجيا فى تداخلها ، بحقولها المنطوقية ، مع مجالات الدراسات أو العلوم الأخرى قد تتشابه مع بعض هذه العلوم فى طرحها لبعض الاسئلة وعقدها لبعض الاشكاليات ، فهى حينما تستبعد أية علاقة بين المنطوق وبين الذاتية المعلنة أو الشعور المؤسس ، مستعيضة عن ذلك بمواقف تلعب دور المتكلم أو فاعل المنطوق ، تشبه ما يقوم به فى مجاله التحليل النفسى حينما يعطى الدور الفعال للدفعات الأولية اللاواعية وليس للوعى . ولربما نستطيع أن نضيف الى هذه العلاقة الفاعلة نوعا من التشابه يقوم بينها وبين « البنية الفاعلة » (structure actantielle) عند جريماس[٣٨] . وهى ، حينما تحدد القواعد التكوينية للمفهوم وتحدد لها صيغ تتابع وتسلسل وتعايش ، تلتقى بما يشبه « الأبنية الابستمولوجية » ، وهى التى لا يرى لها بياجية وجودا عند فوكو[٣٩] . وهى فى

دراستها للظروف الاستراتيجية للخطاب بغية تحديد إمكانيات تملكه ، تقيم همزة وصل بينه وبين المؤسسات الاجتماعية والسياسية والتقنية ، الأمر الذى يتيح من جهة تجاوز الخطاب وتأسيسه — وهذا ما يتناقض مع مقولات فوكو — ويوسع من جهة أخرى المجال الضيق لأركيولوجيا الخطاب فيسند اليه مجالات مضافة عن طريق التلازم أو الترابط ، كما يفسح فى المستقبل امكانية ربط هذا المجال الأركيولوجى ، كقطاع معرفى ، بعلم كبير يشكل ما يشبه « النظرية العامة للانتاج » الأمر الذى يذكرنا بقيام مشروع السميولوجيا أو علم العلامات على غرار النموذج الذى يقدمه له أحد فروعه السابقة عليه فى الوجود ، وهو علم اللسانيات الحديث(٤٠) .

يبقى أمامنا سؤال أخير يطرحه علينا فوكو نفسه : وهو عن مدى تقييد الحرية الخلاقة والارادة المبدعة فى التحليل الأركيولوجى الذى يربط بين الممارسات الخطابية والاستراتيجيات الموجهة لها . غير أن كاتبنا يؤكد لنا بأن ابراز هذه الاستراتيجيات والظروف المواكبة لها ليس المقصود منه ابرازها فى صورة قيود او حتميات اجتماعية وسياسية ، وإنما الهدف من دراستها التعرف على الأطر التاريخية التى تعمل فيها الممارسات الخطابية وتنتج من خلالها منطوقات جديدة ، أو تكرر منطوقات قديمة جزئيا أو كليا ، أو تعيد توزيعها فى ظل علاقات جديدة مع امكانية تغير القواعد المنظمة لها خلال هذه التحركات والتحولات . من ثم تكون هذه الظروف أقرب الى حقول يرتكز عليها الأفراد فى ممارساتهم منها الى قيود خارجية مفروضة على مبادراتهم . الا أنه تبقى لنا هذه الحقيقة ، وهى أن الانسان لا يبتكر القواعد التى يتم بها ممارساته طالما هو لا يخترع اللغة التى يمارس فيها نشاطه الفكرى ، أو ينظم من خلالها عملياته المنطوقية(٤١) .

إن الغرض من التحليل الأركيولوجى يتلخص — من ثم — فى تحرير الممارسات الخطابية والانجازات المنطوقية من وطأة الأحكام القبلية والغايات المسبقة التى فرضها العقل الغربى طويلا وبصورة تكاد تكون تلقائية على شتى فنون المعرفة فى مجال العلوم الانسانية . وليس من شك فى أن هذا الموقف لا يمثل ، بالنسبة لفوكو ، أى تعارض مع كون الفرد لا يبتكر الظروف أو القواعد التى يمارس من خلالها وبها عملياته الفكرية ، لأن حريته الحقيقية ليست فى اختيار

ظروفه التاريخية وترجمتها أو التعبير عنها ، وإنما فى انجاز ما يتخطاها وما يتعارض أو حتى يتقابل معها ، من هنا يكون الحفاظ على « نقاء » الممارسات الخطابية من كل إسقاطات الذاتية والقبلية المنطقية حفاظا على قوة الكلمات وترسيخا لكيانها ، بدلا من أن تكون مجرد ثرثرة على السطح ومجرد مرآة عاكسة للأشياء والأفكار .

* * *

## هوامش الفصل الأول :

١ ــ ميشيل فوكو ، **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٣٤ .

٢ ــ **المرجع نفسه** ، ص ٢٣٧ــ٢٣٩ .

٣ ــ **المرجع نفسه** ، ص ٢٤١ــ٢٤٢ .

٤ ــ **المرجع نفسه** ، ص ٢٤٣ــ٢٤٧ .

٥ ــ يشير الكاتب إلى دراسة ميشيل سير فى هذا الصدد وعنوانها :
Michel Serres, **Les Anamnèses mathématiques, in Hermès ou La Communication.** Paris, Minuit, 1968, p. 78.

٦ ــ Gaston Bachelard, **La formation de l'esprit Scientifique.** Paris, Vrin, 1960, pp. 111-115.
درس باشلار فى هذا الكتاب كل العقبات ، ومنها الكيفية ، التى عاقت تكون العقلية العلمية العقلانية زمنا طويلا .

٧ ــ هذا التأكيد يناقض مقولة فوكو السابقة : « فى عصر ما ليست هناك الا ابستميا واحدة تحكم المعرفة » انظر ميشيل فوكو ، **الكلمات والأشياء** ، ص ١٧٩ .

٨ ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٥٠ــ٢٥٥ .

٩ ــ Francois Wahl, **Philosophie et structuralisme, in qu'est-ce que le structuralisme?** Paris, Ed du Seuil, 1968, pp. 301-441.
إن الكاتب الكبير يدرج فوكو فى فصله عن « الفلسفة والبنيوية » ولكنه ينبهنا الى خصوصيته ، هذه الخصوصية التى تتلخص فى البحث عن « الوجود الوعر » للكلام ، أى عن مجرد قدرته الخالصة الجرداء على الكلام ، الأمر الذى يتعارض مع المسعى الفينومينولوجى عن المصدر ومع طبيعة العلامة اللغوية عند سوسير كدلالة فرقية . يقول : « ومن ثم اضطر فوكو ــ ومن الغريب أننا لم نكد نلمح ذلك ، ولم نحسن قراءته ــ الى تفجير اللغة بين بنيتها ، وهى كل ما يمكن للعلم أن يستبقيه ، و « وجودها » ( كيانها ) حيث لا يوجد أى مكان للبنية » . ص ٣٢٠ .

١٠ــ Jean Piaget, **Le Structuralisme.** Paris, P.U.F., 1968 (que Sais-Je?) pp. 108-115.

١١ــ ميشيل فوكو ، **نشأة الطب الاكلينيكى** ، ١٩٦٣

١٢ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٦١ .

١٣ــ Georges Canguilhem, **Le normal et le pathologique** Paris, P.U.F., 1966.

١٤ــ Catherine Clément, **Levi-Strauss, ou La structure et le matheur.** Seghers, 1970, 1974, et L.G.F., 1985, p. 14.

فى بداية أوج البنيوية كانت هناك رباعية مشهورة من الأسماء تنسب أليها البنيوية ، وكانت تضم جاك لاكان ، ليفى ستروس ، ميشيل فوكو وألتوسير ، وحينما ابتذلت الكلمة ، حاولت الباحثة أن تسقط فى أول طبعة لهذه الدراسة عام ١٩٧٠ اسم كلود ليفى ستروس من هذه الرباعية فأرسل اليها خطابا يعتب عليها ذلك مؤكدا بأن هناك فى فرنسا ثلاثة فقط من البنيويين الحقيقيين وهم : بنفينست (Benveniste) وديموزيل (Dumézil) وهو ، أما الآخرون فليسوا فى عداد البنيويين الا بفعل التضليل .

١٥ــ Raymond bellour, **Le livre des autres,** Paris, Ed. de l'Herne, 1971, p. 137.

١٦ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٦٤ــ٢٦٦ .

فى الواقع أن كاتبا مثل كلود ليفى ــ ستروس ، وهو من كبار مؤسسى البنيوية الفرنسية ، لا يحاول أن يعزل « اللغة التحليلية » لديه عن أية دلالة تجاوزية ، بل هو يعترف بتداخل العقل الجدلى عند سارتر ــ مثلا ــ والعقل التحليلى لديه . كما أنه يقبل نعت سارتر له بأنه « مادى ترانسادنتالى وجمالى » ، ويخبرنا بأنه يسعى ــ وهذا ما يؤكد المنحى التجاوزى لديه ــ الى رد « جميع صنوف البشرية الخاصة إلى انسانية عامة » والى « دمج الثقافة فى الطبيعة » ، بل وفى نهاية المطاف دمج الحياة فى جماع ظروفها الفيزيو ــ كيميائية » . انظر :

Claude Lévi-Strauss, **La Pensée sauvage.** Paris, Plon, 1962, pp. 325-327.

١٤ــ بالنسبة لانتشار البنيوية ، فإن هذا الانتشار قد تجاوز منذ سنوات حدود أوربا وبدأ يؤتى ثماره فى العالم العربى فى صورة تطبيقات رائدة وممتازة وخاصة فى مجال دراسات الأدب ، انظر د. عبد الله الغذامى : **الخطيئة والتكفير** ــ النادى الأدبى الثقافى بجدة ١٩٨٥ ودراسة الدكتور كمال أبو ديب : **الرؤى المقنعة** ، الهيئة المصرية العامة

للكتاب ، ١٩٨٦ ، هذا غير كتاب الدكتور صلاح فضل : **نظرية البنائية فى النقد الأدبى** . مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٠ .

ويقول لنا الكاتب الفرنسى لوسيان سيف بصدد هذا الانتشار انه بعد تطبيق البنيوية على الانثربولوجيا ، اتخذت بعض مبادىء المنهج صفة التعميم وظهرت امكانية تطبيقها على مجمل العلوم الانسانية ، الأمر الذى تبلورت عنه فكرة « النموذج » الذى يُنظر فيه بعين الاعتبار إلى العلاقات التى تنظم العناصر وليس الى العناصر المكونة للنسق فى ذاتها ، والذى يمكن أن يعد ــ من خلاله ــ كل نسق من العلاقات حالة خاصة من أنساق أخرى أعم منه وأشمل بحيث يمكن تفسير تداخلها فيما بينها وتغيرها عن طريق قواعد تحويلية . كما يلازم بناء النموذج قيام بنية تحتية لاشعورية يُناط بها التفسير الفعلى للظواهر المباشرة على أساس أن هذه الظواهر غالبا ما ترتبط بخداع الأنا وتقدم لعملية الوعى مجموعة من « الحقائق » الجاهزة . انظر :

Lucien Séve, **Stucturalisme et dialectique.** Paris Ed., Sociales, 1984, pp. 23-26.

١٨ــ Oswald Ducrot, **"Le structuralisme en linguistique" in Qu'est-ce que le structuralisme? op. cit.**, pp. 36-53

١٩ــ **المرجع نفسه** ، ٤٨ .

٢٠ــ المرجع نفسه ، ص ٦٠ وانظر أيضا ، بالنسبة لمفهوم اللغة عند سوسير ، التعريف الجيد الذى يقدمه صديقنا د. عبد الوهاب جعفر فى كتابه : **العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو** ، دار المعارف ١٩٨٠ ، ص ٤ــ٥ .

٢١ــ Gilles Deleuze, **Foucault,** Ed. de Minuit, 1986, pp. 13, 15-19.

الحقول المنطوقية الثلاثة ، كما يبرزها دولوز ، هى كالتالى :

(أ) **حقل جانبى او مشترك** (collatéral) **ويشمل منطوقات مشاركة لمجموعة المنطوقات ، موضوع التحليل .**

(ب) **حقل ملازم** (corrélatif) **ويشمل علاقة المنطوقات بالمواقف الفاعلة أو بالمتكلمين ، وبالموضوعات والمفاهيم .**

(جـ) **حقل مضاف أو مكمل** (complémentaire) **ويشمل المؤسسات**

والمجالات اللا ــ خطابية التى تلعب دورا هاما فى الاختيارات الاستراتيجية .

٢٢ــ **المرجع نفسه** ، ص ١٥ــ١٧ .

٢٣ــ **المرجع نفسه** ، ص ٢٤ .

٢٤ــ Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, **Michel Foucault. Un parcours philosophique.** Paris, Gallimard, 1984 ( الطبعة الإنجليزية ١٩٨٢ ) .

٢٥ــ **المرجع نفسه** ، ص ٩ .

٢٦ــ **المرجع نفسه** ، ص ص ١٠ــ١١ .

٢٧ــ **المرجع نفسه** ، ص ٨٣ .

٢٨ــ **المرجع نفسه** ، ص ص ٨٤ــ٨٧ .

٢٩ــ **المرجع نفسه** ، ص ص ٨٨ــ٨٩ .

٣٠ــ **المرجع نفسه** ، ص ٩٠ .

إن الحقل المنطوق ، كما نرى ، مجرد مجال تتناثر من خلاله المنطوقات فى تشكيلات مختلفة تحكمها قواعد تحول . وهو لذلك يختلف عن وحدة البنية . التى يعرفها د. عبد الله الغذامى تعريفا دقيقا على اثر بياجيه ، تعريفا يمكن اعتباره النقيض التام للحقل المنطوق عند فوكو . يقول د. الغذامى بصدد صفة شمولية البنية : « فالشمولية تعنى التماسك الداخلى للوحدة ، بحيث تصبح كاملة فى ذاتها ، وليست تشكيلا لعناصر متفرقة ، وإنما هى خلية تنبض بقوانينها الخاصة التى تشكل طبيعتها وطبيعة مكوناتها الجوهرية . وهذه المكونات تجتمع لتعطى فى مجموعها خصائص اكثر وأشمل من مجموع ما هو فى كل من واحدة منها على حدة . ولذا فالبنية تختلف عن الحاصل الكلى للجمع ، لأن كل مكون من مكوناتها لا يحمل نفس الخصائص إلا فى داخل الوحدة ، واذا خرج عنها فقد نصيبه من هاتيك الخصائص الشمولية » . انظر : **الخطيئة والتكفير ، ص ٣٢** .

٣١ــ Michel de Certeau, ''L'opération historique'', in **Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes**, Paris, Gallimard., 1974, p. 32.

يرى هذا الباحث ، فعلا ، أن منهجية التاريخ لم تعد تعنى حاليا بدراسة صيرورة المجتمع ، وانما أصبحت « قياسا لانحراف » وانتاجا لسلبية ، ولكن لسلبية

« فعالة » . لذلك أصبح موضوع التاريخ هو الخاص وليس العام ، والاختلاف وليس التشابه ، كما أنه لم يعد يقع فى قلب الفكر الواعى والمستتب ، ولكن على « حدود المتصور منه » .

٣٢ـ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٦٦ .

٣٣ـ مفهوم « الجينيالوجيا » يرجع إلى نيتشة الذى تأثر به فوكو ، وخاصة فى علاقة القوة أو السلطة بالمعرفة . وسوف نحلل هذه العلاقة فى حينها .

٣٤ـ Michel Foucault, **L'ordre du discours.** Paris, Gallimard, 1971, p. 71-72.

٣٥ـ **أركيولوجيا المعرفة** ، ٢٦٨ .

٣٦ـ Noam Chomshy, **La linguistique cartésienne, suivi de la nature formelle du langage.** Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 126.

من الغريب أن يقبل فوكو مستوى الانجاز وكأنه لا يعلم أن هذا المستوى يتجاوز عند شومسكى حدود العلاقات اللغوية البحت التى يسمح بها مستوى الكفاية . يقول شومسكى بصدد الانجاز : « تلعب بعض الاعتبارات الخارجية عن اللغة ، والخاصة بالمتكلم والموقف ، دورا أساسيا حينما نكون بصدد تحديد الكيفية التى ينتج بها الخطاب ويحدد ويفهم . أضف الى ذلك ، أن الانجاز اللغوى تحكمه بعض مبادىء البنية المعرفية ( على سبيل المثال محددات الذاكرة ) التى لا تعد ، إحقاقا للقول ، من مظاهر اللغة ». فأين ذلك من الرغبة فى المحافظة على استقلالية الممارسات الخطابية ؟

٣٧ـ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٦٩ .

٣٨ـ Jean-Claude Coquet, **Sémiotique littéraire.** Mame 1973, p. 40.

يقدم جريماس فى « السيمانطيقا البنيوية » نموذجا لبنية المستويات الفاعلة ، أى المرادفة للوظائف الأساسية لأحداث القص ، من ثلاث صيغ ، هى :

(أ) صيغة السلطة وتغطى العلاقة : الفاعل/الموضوع

(ب) صيغة المعرفة وتغطى علاقة التضاد بين المرسل/المرسل اليه

(جـ) صيغة الارادة وتغطى الظروف فى شكل تعارض بين مؤيد/معارض .

٣٩ــ Jean Piaget, **op. cit.**, p. 108.

٤٠ــ Jacques Derrida, **De la Grammatologie.** Paris, Ed. de Minuit, 1967, p. 74-75.

أثار هذا الموقف دريدا الذى يرى ضرورة تحرير علم « الجراماتولوجيا » ( علامات الكتابة ) المرادف للسيميولوجيا ، فى نظره ، من سيطرة العلامة اللغوية مصوبا فى ذلك رأى بارت « المعكوس » فى العدد الرابع فى مجلة « اتصالات » (Communications)

٤١ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٧١ــ٢٧٢ .

# ٢ ـ الأركيولوجيا والتاريخ

إن أول ما يلفت النظر فى مؤلفات ميشيل فوكو هو منحاها التاريخى الواضح ، فهو منذ رسالته التى تقدم بها إلى جامعة السربون للحصول على درجة الدكتوراه فى الفلسفة وعنوانها : « **تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى** »[1] إلى آخر مؤلفاته عن « **تاريخ الجنس** » ومرورا بدراساته عن « **نشأة الطب الاكلينيكى** » و « **المراقبة والعقاب** » و « **الكلمات والأشياء** » كان يعتمد اعتمادا أساسيا على موضوعات تاريخية تشكل الأرضية الإبستمولوجية التى يقيم عليها مجمل تصوراته الفكرية والنظرية .

كيف يفهم فوكو اذن التاريخ ؟ وما هى العلاقة التى يمكن أن تربط بين هذا المفهوم ومفاهيم البنية التى قامت عليها معظم مناهج المدرسة البنيوية المعاصرة ؟ إن المفكر قد قام هو نفسه — لحسن حظ — بإبراز الخطوط النظرية العامة لرؤيته الخاصة فى كتاب شهير أسماه — ونحن هنا بصدد عنوان وثيق الصلة بالتاريخ — « **أركيولوجيا المعرفة** » ، وهو الكتاب الذى سنبنى عليه فى هذا البحث تصورنا لحدود نظرية الكاتب والوشائج التى تربط بينها وبين الفكر البنيوى المعاصر سلبا وايجابا .

وليس من شك ، فى أن أول ما يجب أن يسترعى انتباهنا هو تحديد العناصر التى يرفضها الفكر البنيوى فى المفهوم التقليدى للتاريخ ، والتى يمكن اعتبارها سمات سلبية ، وتحديد الأرضية المعرفية الجديدة ، التى يقيم عليها بعد ذلك أصحاب هذا الفكر نفسه مفهومهم الخاص للتاريخ ، أو بالأحرى للتحول أو التغير « الدياكرونى »[2] ، وهو الجانب الايجابى أو البنّاء من مفهوم التاريخ المستحدث .

ولعل أول السمات السلبية ، التى ترفضها البنيوية ، هى قيام التاريخ التقليدى على فكرة « الواقع » المباشر أو الأحداث المباشرة ، التى يعتقد المؤرخ بأنه يعالجها فى كتاباته معالجة موضوعية خالية من كل تصور مسبق أو بناء منظم للأحداث ، اللهم إلا من هذا القدر الضئيل من الترتيب والتنسيق اللذين تفرضهما عمليةُ الفهم نفسها ، ومن هذا القدر المحدود من المنطق الذى لا يجب أن يتجاوز مبدأ الحياد والتعقل . وهما صفتان يجدر بالمؤرخ الرزين ، فى أطار هذا المنظور ، أن يتحلى بهما حيال الأحداث التى يُعنى بالتأريخ لها  غير أن فوكو

ليس أول من رفض هذا المنظور ، فلقد نبذه جانبا أيضا مؤسس الأنثربولوجيا البنيوية كلود ليفى ستروس[٣] حينما تبين له أن ادعاء المؤرخ الاهتمام بالواقع التاريخى البحت لا يخلو من تصورات فلسفية كامنة تعمل على توجيه هذا الواقع وعلى تنظيمه وفقا لضروب مختلفة من التفسيرات الضمنية .

ولعل هذه النزعة إلى اعتبار التاريخ مجموعة من الوقائع والأحداث ، التى لا يجب اخضاعها للتفسيرات النظرية والفكرية المسبقة ، ترجع الى الرغبة العميقة لدى المؤرخين التقليديين فى عدم خلط التاريخ بالايديولوجيا . من ثم نراهم حريصين ، ولو اضطروا بفعل التقدم فى تقنية البحث التاريخى إلى اصطناع المناهج الاحصائية والوسائل الفنية المختلفة التى نادت بها مجلة الحوليات الشهيرة فى فرنسا[٤] ، على الالتصاق بالأحداث ــ إن صح هذا القول ــ وردها الى إطارها التاريخى الموضوعى بصرف النظر عن رؤية المؤرخ وفلسفته الخاصة .

أما النقطة الأخرى ، التى يرفضها الفكر البنيوى ، فهى نقطة « الاستمرارية » التى يقوم عليها المفهوم التطورى للتاريخ[٥] ، وهى النقطة التى تشكل ، من وجهة نظر كلود ليفى ستروس[٦] ، « الوحدة المرجعية » التى يلجأ اليها بعض الانثربولوجيين فى القرن التاسع عشر لتفسير الفروق الثقافية . وهنا يكمن وجه التشابه بين الانثربولوجيا الثقافية والتاريخ ، فالتاريخ يدرس التنوع الثقافى والحضارى ، ولكن من خلال بعد واحد ألا وهو البعد الزمنى ؛ والأنثربولوجيا تدرس التنوع الثقافى ولكن من خلال المكان . من ثم أمكن التوحيد بين التاريخ والأنثربولوجيا على أساس أن الوحدة المرجعية التى ترد إليها الثقافات الأخرى عبر التاريخ هى الحضارة الغربية ، التى يعتبرها العالم الغربى أرقى و « أسمى » درجات التقدم الانسانى[٧] .

وقد رفض كلود ليفى ستروس هذه الخلفية الأيديولوجية التى ترجع الى هيجل ، صاحب المنهج الجدلى الصاعد ، ومفهوم « التاريخ التراكمى » ، كما رفض جميع التنويعات التطورية التى تقوم عليها ، والتى انتشرت الى عهد قريب فى مجالات علم النفس وعلم الاجتماع . وينصب رفض كلود ليفى ستروس لفلسفة هيجل فى تفسير التاريخ على مقولة المنطق الجدلى المثالى ، التى تفترض التقاء المنطق والتطور التاريخى فى اتجاه خطى واحد ، كما ينصب هذا الرفض نفسه على

نظرية العقل الجدلى عند سارتر على فرض أنه لا يختلف كثيرا عن جدلية هيجل فى خضوعها لمبدأ الشمولية والمطلق(٨) .

واذا كانت هذه الاستمرارية ، التى يقوم عليها مفهوم التطور التاريخى قد وضحت هنا معالمها الأيديولوجية ، بل والعنصرية لما تفترضه من تقسيم الحضارات الانسانية الى حضارات بدائية وحضارات متقدمة ، ومن اصطناع نوع من التسلسل الوهمى الذى يربط بين الثقافات المختلفة فى سلسلة من الحلقات المتتابعة والمتدرجة ، إلا أنها لم تختف تماما من الفكر المعاصر ، وإن كانت تتخذ أحيانا أشكالا أخرى أكثر معقولية وقبولا . ولربما كان هذا الضرب الجديد من الاستمرارية أو الاتصال التاريخى هو الذى يرفضه فوكو على اثر رائد المدرسة الابستمولوجية المعاصرة جاستون باشلار ، صاحب مفهوم « القطيعة المعرفية المشهور(٩) . ومن المعروف أن هذا المفهوم كان له أثر كبير فى ابراز الأسس المعرفية التى تقوم عليها العلوم التجريبية ، والتى تفصلها فصلا جذريا — خلال المرحلة الوضعية — عن ماضيها الفلسفى اللاعلمى . لا عجب من ثم فى أن يكون قيام كثير من العلوم المشهورة كالطب والكيمياء والفيزياء على انقاض تاريخها القديم باعتباره ضربا من الارهاصات الفلسفية والتصورات التى لا تقوم على أساس علمى حقيقى . ولاشك أن ابراز هذا المفهوم كان له عظيم الأثر فى رفض فكرة التطور والتراكم المعرفى ، وفى بلورة فكرة الأنساق المعرفية المتباينة التى لا تتطور فى اتجاه واحد ، وإنما تتشكل فى صورة أنماط مختلفة ، وإن كانت أحيانا متعاصرة ، من التفسير العلمى .

إن اهتمام فوكو بدحض مبدأ الاستمرارية يكتسب قيمة خاصة ، لأنه يرتبط الى حد كبير بالعلوم الانسانية التى تسيطر فيها خدعة الاستمرارية على العقول سيطرة هائلة نظرا لميل الانسان الطبيعى الى العيش والتصور فى اطار من العلاقات والقيم والأحكام المتكاملة والمتصلة ، الأمر الذى يقيم الجسور بين الماضى والحاضر والمستقبل بطريقة تبدو كما لو أنها مستوية لا عوج فيها ولا التواء . ولقد سيطر هذا المفهوم على صناعة التاريخ بوجه خاص ، اذ كيف يمكن تخيل التاريخ من غير أرضية مشتركة تقوم عليها الأحداث وتنعقد حولها الوقائع سواء أكانت مادية أم فكرية . ولقد كان للمدرسة التاريخية الفرنسية المعاصرة ، وعلى رأسها

فرناند بروديل ، دور كبير فى إبراز جوانب الاستمرارية والاتصال عبر الحقب التاريخية المتباينة . يقول لنا بروديل فى هذا الصدد :

**إن الاتفاق المثمر يجب أن يقوم ( أقول ذلك وأعيد قوله بالحاح ) على المدى الطويل ، هذا المنهج الأساسى للتاريخ ، وهو إن لم يكن نهجه الأوحد ، الا أنه أقدر وسائله على طرح قضية التنظيمات الاجتماعية الماضية والحاضرة بطريقة جادة . ان المدى الطويل هو اللغة الوحيدة التى تربط التاريخ بالحاضر وتجعل منه « كلا متكاملا »[١٠] .**

واذا كان هذا الاهتمام بالظواهر المستتبة والركائز الراسخة ، التى تشكلها الأبنية العميقة والتنظيمات الطويلة المدى ، هو الذى يسيطر على صناعة المؤرخين ، فلربما كان ذلك مرجعه — فى نظر فوكو — الى تشابك علوم الانسان وتداخلها الكبير منذ بدايات النصف الثانى من القرن الحالى . فلقد أتاحت نماذج التحليل الاقتصادى ، وما هيء لها من فنون الرياضيات والاحصاء ، ومناهج علوم السكان والاجتماع والمناهج والتقنية للمؤرخ أن يحلل الظواهر التاريخية تحليلا يتعدى سرد الأحداث الفردية أو البطولية البارزة ، ويتجاوز مفاهيم التاريخ السياسى التقليدى ، الذى يتمثل فى تعاقب أنظمة الحكم وابراز ما يتم فى ظلها من حروب وانجازات وابرام للمعاهدات والاتفاقات ؛ أتاحت له أن يتجاوز ذلك كله ، أو على الأقل أن يطمح ، بجانب ذلك ، فى تحديد الهياكل الاقتصادية والأبنية الاجتماعية والسكانية التى تشكل ما يشبه الطبقات المترسبة العميقة خلال حقب التاريخ .

الا أن عمليات التحليل هذه ، التى كانت تنصب فى البدايات على عملية تحديد التطور الخطى البطىء ، أو بالأحرى تعنى بابراز استمرارية هذه الطبقات العميقة ، أخذت تتجه بعد ذلك الى ادراك وقياس عمليات الانفصام والانزلاق التى تتم بين هذه الأبنية التحتية ، والتى لا يكاد يفطن اليها تاريخ الأحداث (histoire événémentielle) بمناهجه الموروثة عن القرن التاسع عشر . من ثم تغيرت تساؤلات المؤرخ واهتماماته فبعد أن كان يعنى بربط الأحداث المهيمنة أو المؤثرة فى البنية ، وبعد أن كان يحاول ابراز قاعدة الاستمرارية التى تربط بين هذه الطبقات العميقة وتسلكها فى سلسلة متصلة الحلقات ، أصبح يعنى بالتمييز بين

هذه الطبقات نفسها وبفك اسار وحدتها وتحديد أنساق العلاقات المركبة التى تقوم فيما بينها ، وبماهية القوانين التى تحكم هذه الأنساق : أهى قوانين التدرج أم التساوى ؟ قوانين الهيمنة والسببية الواحدة أم قوانين السببية المتعددة التى تتبادل فيها قطاعات المجتمع المختلفة عمليات التأثير والتأثر(١١) .

غير أن فوكو يلاحظ أنه بينما كان المؤرخون يعنون بابراز هذه الحركات الطويلة أو بتحديد نقاط الانكسار والتمايز بين بنية وأخرى من غير أن يخرجوا من اطار المدى الطويل ، كان المعنيون بتأريخ الأفكار والعلوم والفلسفة والآداب ، وهم فى الواقع لا ينتمون الى طائفة المؤرخين بالمعنى الدقيق للكلمة ، يميلون الى ابراز ظواهر الانفصام وعوامل الانقطاع التى تفصل بين الأنساق وتضع حدا لكل ألوان التقارب والتشابه بين المفاهيم والتصورات التى ربطت بينها أوهام الألفة وأحلام العودة الى المصدر المشترك .

وليس من شك فى أن أهم ضروب هذا الانفصام المنهجى هو مبدأ « القطيعة المعرفية » التى ابتكره جاستون باشلار(١٢)فى مجال فلسفة العلوم وقصد به الى القضاء على فكرة التراكم اللانهائى للمعرفة على أساس من التطور الخطى المستمر ، كما هدف الى الفصل بين البدايات الامبريقية للعلوم أو بواعث نشأتها وبين بلوغها مرحلة التأسيس الوضعى . ومن ثم كانت قواعد البحث الابستمولوجى عند باشلار لا تقوم على التنقيب عن المصادر والأصول أو البحث عن المبتكرين الأوائل أو التطور المستمر الدؤوب لفكرة من الأفكار عبر حقب التاريخ المتتالية ، وإنما كانت ــ فى المقام الأول ــ بحثا عن عقلانية الأنساق العلمية ، وعن الحدود الدقيقة لآثارها فى مجالات المعرفة المختلفة .

ويوضح لنا بعض الباحثين(١٣) أن « القطيعة المعرفية » يناط بها القضاء على الخطابات الايديولوجية والفلسفية التى تسبق قيام علم من العلوم ، وهى لا تعد قطيعة معرفية حقيقية إلا اذا كانت نتيجة لعملية واعية من الانفصال عن الأيديولوجيا الحاملة لهذا العلم وتحديدا دقيقا لكل ألوان الفلسفات والتصورات المتضمنة فى الظروف التى أدت الى انبثاقها أو بالأحرى انتاجها . وأخيرا لابد أن يكون للقطيعة المعرفية أثر واضح ومتميز ، ألا وهو الاستقلال النسبى للعلم الجديد الناشيء من جراء حدوثها . ونحن لو ضربنا ، بغية مزيد من الايضاح ،

مثلا بفيزياء جاليليو لوجدنا أنها تمثل بالنسبة لكل ضروب الفيزياء السابقة عليها خير دليل على مفهوم « القطيعة المعرفية » أو كما يقال « نقطة اللاعودة » .

يقول لنا أولئك الباحثون فى هذا الصدد :

**« ان هذه النقطة التاريخية يمكن تحديدها بأعمال جاليليو الخاصة بسقوط الأجسام ، فمنذ هذه الأعمال يصبح ، بالفعل ، أى رجوع الى مفاهيم أرسطو والمدرستين الفيزيائية والكونية ( أو أى تعديل لها ) أمرا مستحيلا . كما يصبح — من جهة أخرى — اعداد المفاهيم الفيزيائية ( السرعة المتزامنة ، الاسراع ) والرياضية ( حساب اللامتناهى ) التى يتطلبها عرض منطوقات جاليليو « الدينامية » أمرا ضروريا بدوره »**(١٤) .

أضف الى ذلك أن مؤسس هذا المفهوم نفسه قد قام ، فى معارضته لمواقف برونشفيج « الاستمرارية » ، بتحديد كثير من الأنساق الابستمولوجية المستوحاة من هذا المنطلق القطعى ، أو — على الأقل — بتحديد الآثار المعرفية والمنهجية الهامة المتولدة عن هذا المنطلق ، الذى أتاح التمييز بين الميكانيكا النيوتينية والميكانيكا اللانيوتينية ، وبين الهندسة الاقليدية والهندسة اللا اقليدية ، وبين نظريتى الموجات الضوئية والجسيمات الضوئية ، والذى يسمح له كذلك بابراز الحدود المنهجية التى تفصل بين المفاهيم الحتمية والمفاهيم الاحتمالية(١٥) . ومن ثم تتحدد اشكالية « القطيعة المعرفية » فى اطار التمايز النظرى والمنهجى للأنساق الابستمولوجية للعلوم : فهى لا تقوم على تراكم التساؤلات المنهجية وتعدد الاجابات فى صورة تصاعدية تزيد من حجم المعرفة ، وإنما تعمل على تغيير أرضية التساؤلات المطروحة نفسها ، الأمر الذى يتطلب تغييرا جذريا فى النسق المعرفى نفسه .

واذا كانت « القطيعة المعرفية » عند باشلار تقوم على رفض مبدئى التراكم والتطور اللذين يفترضان اتساق مستويات المعرفة مع الطبيعة وتسلسلها فى حركة كشفية تتعاقب من خلال الحقائق فى تدرج متصاعد واستمرارية يرتبط فيها السابق باللاحق(١٦) ، هناك كذلك تحليلات جورج كانجيلم ، أستاذ فوكو ، وهى تبرز بدورها أن تاريخ أى مفهوم من المفاهيم العلمية لا يمكنه أن يتدرج نحو

الكمال أو ينخرط فى حركة من العقلانية النامية ، اذ غالبا ما تتحدد وظيفته فى مجالات متعددة ، وغالبا ما يتبلور دور هذه المجالات وفقا لقواعد استخدامه المختلفة ، كما أن آثار هذا المفهوم تختلف وفقا للمستويات الجزئية أو الكلية التى تلعب دورها من خلاله ، ذلك الى درجة يقول فيها فوكو :

**« ان أى كشف من الكشوف وأى ابراز-لمنهج من المناهج وأى تحليل لعمل عالم من العلماء ، ومع الاشارة الى اخطائه كذلك ، لا يمكن أن يكون له الوقع نفسه ، ولا يمكن وصفه بالطريقة نفسها وعلى المستوى نفسه ، فالذى يروى هنا وهناك ليس قطعا نفس التاريخ »**(١٧) .

ويستمد كذلك فوكو من زميله ميشيل سير ، صاحب الباع الطويل فى مجال فلسفة الرياضيات ، مفهوم « التوزيعات المرتدة » (redistributions récurrentes) الذى يتيح له إدراك ضروب مختلفة من الارتباطات والتوزيعات للأولويات والحتميات والغايات ، ذلك اذا كان تقديرنا لماضى أى علم من العلوم يقوم على ادراكنا العميق لحاضره ويتجدد بتجدد مطالبه ويتعدل بتعديل مناهجه ومداخله . كما يفيد من اسهامات « مارسيال جيرو » فى تحديد « الوحدات المعمارية » (unités architectoniques) للأنساق التى لا تقوم على وصف المؤثرات والمصادر ومظاهر الاستمرارية الثقافية بقدر ما تعتمد على التناسقات الداخلية للمؤلفات ، والأعمال ، وعلى مبادىء الارتباط العضوى والتآلف المنطقى لعلائق هذه الأنساق ، التى غالبا ما يصل إليها الباحث عن طريق القياس(١٨) .

لا غرابة — من ثم — أن يشير فوكو ، بالإضافة الى هذه الممارسات التى تمثلها كتابات هؤلاء المفكرين وغيرهم من أمثال « دوميزيل » و « جان هيبوليت »(١٩) ، الى المحاولات الأدبية الجديدة ، التى لا يراعى فيها إبراز وحدة العمل الأدبى بالتأكيد على شخصية الكاتب وذوق العصر ، والتى لا تسعى إلى تجميع المؤلفات فى مجموعات أدبية أو مدارس وأجيال وحركات فكرية وثقافية ، وإنما تعمل على ابراز البنية الخاصة لهذه المؤلفات على مستوى النص وميكانزمات الكتابة .

من ثم نرى أن ما يرفضه فوكو بعامة فى التحليل التاريخى الاستمرارى هو

السعى الى البحث عن قنوات الاتصال والاستمرار بين المفاهيم والافكار أو الأبنية والنظم ، والسعى الى تحديد الغرض أو الغاية التى انعقدت حولها ، خلال حقب تاريخية مختلفة أو متعاقبة ، أفكار وآمال المفكرين على الرغم من تنوع مذاهبهم وتضارب مناهجهم . كما يرفض الانكباب على تحديد الكيفية التى تم بها انتقال المؤثرات منذ انبثاقها من مصادرها الأولى وحتى اكتمالها فى غاياتها الأخيرة ، وهى غايات لا تتحقق — فى الواقع — أبدا .

إن القضية — بالنسبة لفوكو — لم تعد قضية التراث والأثر ، وإنما قضية القطع والحدود ، ولم تعد قضية الأساس أو المصدر ، وإنما قضية التحولات وقواعد هذه التحولات ومبادئها . ومن ثم ، لا يصبح شغل عمليات التحليل التاريخى الشاغل هو التوصل إلى إقامة الجسور بين الماضى والحاضر ، أو إبراز وحدة الهدف واستمرار البواعث ، بحيث تنتظم عقليات مختلفة أو متباينة فى أفق متصل واحد وفى مجال عمل واحد . وليس على التاريخ تثبيت عوامل النقل والاتصال واظهار عمليات التكرار أو النسيان بحيث تظل البداية فى النهاية وتستقر العلة فى الغاية ، فالقضية ليست قضية التأثير والتأثر ، وإنما قضية البتر والانفصال ، وليست قضية الأساس فى تواصله ، وإنما قضية التحولات التى تدك الأسس القديمة وتقيم بدلا منها أسسا جديدة(٢٠) .

ومع ذلك ، يرى فوكو أن الخط الفاصل بين التاريخ والعلوم الانسانية الأخرى لم يكن بهذه الدرجة الواضحة من التمايز والاختلاف ، فلقد كانت هناك مشاكل مشتركة وقضايا واحدة ، وإن كانت آثارها متباينة فى أكثر الأحيان . ولاشك أن أهم هذه المشاكل هى قضية « الوثيقة » وكيفية استخدامها والتحقق من صدقها وأمانتها ، وهى قضية بالغة الخطورة بالنسبة لعلم التاريخ الذى تعد عملية اعادة بناء الماضى أهم أهدافه قاطبة .

الا أن علم التاريخ ، وهذا تحول ليس بجديد تماما وإن كان لم ينته بعد ، لم يعد يعنى فقط بهذا التحقق من صدق الوثيقة ومدى مطابقتها للحقيقة أو بتفسيرها ، وإنما أخذ يسعى الى اعدادها وتنظيمها من الداخل ، بل وإلى تقسيمها وتوزيعها إلى مجموعات ومستويات ليستنبط ما بينها من عناصر ووحدات ويستشف ما بينها من علاقات تناسق أو تنافر . من ثم كان لزاما على الجميع أن يتخلوا الآن عن

الصورة التقليدية التى كان يرسمها التاريخ لنفسه ، وهى صورة الذاكرة الجماعية الأمينة التى تحفظ ذكريات الماضى وتبقى عليها حية متجددة على الدوام .

إن التاريخ قد أصبح الآن — فى نظر الكاتب — عملا يقوم على إعداد الوثائق المادية من كتب ووثائق ونصوص وسجلات وقصص وعادات وتقاليد ، وعلى ابرازها فى صورة تنظيمات تلقائية أو مرتبة ؛ من ثم ، لم تعد الوثيقة فى صورتها الأولية هى التى تخلق الذاكرة التاريخية ، اذ أن التاريخ قد أصبح — بالأحرى — الطريقة التى يعالج بها مجتمع من المجتمعات وثائقه وتراثه ، والموقف الذى يحدده منها[٢١] .

بعبارة أخرى ، يرى فوكو أن التاريخ التقليدى كان يقوم على تذكر آثار الماضى وعلى تحويل هذه الآثار الى وثائق ناطقة ، بينما يقوم التاريخ الحالى على تحويل وثائقه الى آثار لا يحاول أن يتعرف من خلالها على أفعال رجال الماضى ، أو أن يحدد ملامحهم وسماتهم الشخصية ، وإنما يعمل على تحويلها الى مجموعة من العناصر والوحدات التى يقوم بفرطها تارة ، وضمها تارة أخرى ، ثم إعادة ترتيبها مرة ومرات فى صورة أنساق وتشكيلات جديدة . لقد كان هناك وقت — كما يقول فوكو — تنزع فيه الأركيولوجيا ، أى علم الآثار والنقوش الصامتة والأشياء التى خلفها لنا الماضى السحيق خالية من سياقها ، إلى إعادة صياغة الخطاب التاريخى . أما اليوم ، فيبدو أن التاريخ نفسه ينزع الى الأركيولوجيا ، أى إلى الوصف المستقل والقائم بذاته للأثر[٢٢] .

من هنا نشأ الاتجاه — فى نظر فوكو — إلى محاولة تعديد الانفصامات فى تاريخ الفكر ، والميل إلى استكشاف الحقب الطويلة وتجميعها فى صورة ثوابت تشكل الأسس الحقيقية لدراسة التاريخ . لقد كان هذا العلم يعنى ، فى صورته التقليدية ، بتحديد العلاقات بين الأحداث أو بين الوقائع المؤرخة انطلاقا من معطيات مركبة وجاهزة ، أما الآن ، فنحن بصدد تشكيل هذه المعطيات وإعادة توزيعها وبنائها قبل الوصول الى تحديد أنماط العلاقات التى تربط بينها ، والنفاذ الى النماذج والقوانين التى تحكمها ، الأمر الذى يترتب عليه تحديد جميع المستويات التى تقوم عليها الأحداث ، وتحديد الأبعاد الزمنية التى تندرج تحتها هذه الأحداث : أهى أبعاد قصيرة ، دورية ، موسمية ، أم أبعاد طويلة أو متوسطة تتراوح بين القرن ونصف القرن . فلقد أصبح من الطبيعى ، بعد انجازات علم

الاقتصاد وعلم السكان وتطبيقاتها على تاريخ المجتمعات الأوروبية ، ألا تكون جميع المستويات متزامنة أو متسقة ، وألا تخضع جميع الأحداث السياسية أو الاقتصادية والاجتماعية أو التكنولوجية للذبذبات الزمنية نفسها .

على كل حال ، ان تحديد هذه الحقب الطويلة ، التى دعمتها مدرسة « بروديل » خاصة بالنسبة للتاريخ الحديث ، ليست عودة الى فلسفة التاريخ التقليدى ، ولا الى فكرة الحقب التاريخية الكبرى أو ما يسمى بعصور الازدهار ( عصر بريكلس عند اليونان ، عصر لويس الرابع عشر فى فرنسا ) ، ولا الى مبدأ المراحل الحضارية الكبرى ( عصر الرعى ، عصر الزراعة ، عصر الصناعة ) ، وإنما هى صياغة مستحدثة قوامها القياس الكمى أو الاحصائى لسلسلة الأحداث وتنظيمها بطريقة منهجية فى صورة مجموعات وحزم طويلة ومتسقة(٢٣) .

أما بالنسبة لتاريخ الفكر والعلوم والمعرفة العامة ، فان هذه التحولات المنهجية ، التى عرفتها أوربا المعاصرة ، قد أتت بنتائج معاكسة لما تم فى مجال العلوم التاريخية المألوفة مثل التاريخ السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى . فلقد حاول المفكرون فى نطاق العلوم الفلسفية والمناهج الفكرية والابستمولوجية تفتيت التركيبات الفكرية الجاهزة التى تضافرت بعض المبادىء الأيديولوجية المتوارثة وبعض التصورات العقلية المسبقة ، مثل قانون التقدم المستمر وحتمية الارتقاء الفكرى والتطور البشرى ، على ترسيخها منذ القرن الثامن عشر ، المعروف بعصر التنوير ، وخلال القرن التاسع عشر ، الذى ذاعت فيه المفاهيم التاريخية والتطورية . لقد قضت منهجية تاريخ العلوم والفكر على مبدأ التكامل والتلاقى أو التقدم والارتقاء ، كما وضعت حدا لكل أنواع الادراك الشمولى للتاريخ وفلسفته مثلما كان الأمر عند هيجل أو شبنجلر أو سارتر .

من ثم نشأ التنوع فى قلب هذه المجموعات الأيديولوجية المسبقة ، وظهرت حدود المستويات الفكرية المختلفة سواء فى تنافرها فيما بينها أو فى تجاورها أو تداخلها ، وذلك من غير أن يفرض عليها جميعا خط واحد تندرج تحته ، أو بنية مهيمنة ، كالفكرة أو المطلق عند هيجل ، وقوى الانتاج عند مؤسس الاشتراكية الشمولية ، تجب جميع الأبنية الأخرى من سياسية واجتماعية وثقافية أو تكنولوجية . من هنا ، يظهر لنا الطابع المركب والمتنوع للتاريخ وتزول فكرة القوانين العامة ذات

الفعالية الواحدة ، كما تنقرض فكرة الغاية التاريخية العليا التى تبلور روح الأحداث وتبرز جوهرها الأصيل ، وأخيرا يتمكن التاريخ من الانسلاخ عن سيطرة النموذج الغربى التقليدى الذى يفترض ــ على طريقة هوسرل ــ وجود شعور مركزى وسط الأحداث ، شعور عام يتعلم ويتقدم ويعى كل شىء فى ذاكرته[٢٤] .

ولقد نتج عن ذلك كله أن مفهوم اللااستمرارية بدأ يأخذ أهمية متعاظمة فى مجال العلوم التاريخية نفسها ، بعد أن كان يشكل ــ فى الماضى ــ العقبة التى يجب على المؤرخ أن يتجاوزها ، والنقص الذى عليه أن يجبه حتى تكتمل حلقات الأحداث ، وتتصل سلسلتها فى رؤية شمولية واضحة ، الا أن ظاهرة التفتت التى يأتى بها هذا المفهوم ليست متصلة البتة ، على عكس ما كان الأمر عليه فى التاريخ التقليدى ، بالمعطيات الأولية نفسها ، التى يحاول المؤرخ أن يعالجها ويتجاوزها بإعادة الترتيب والبناء ، وإنما بمنهج المؤرخ نفسه وتقنيات بحثه ، فالمؤرخ هو الذى يقوم ، فى الآونة الأخيرة ، بتفتيت المعطيات التاريخية الجاهزة وتوزيعها الى عناصر ومستويات مختلفة ومتعددة حتى يستطيع أن يحدد لكل عنصر أو مستوى منها منهج المعالجة المطلوب والأبعاد الزمانية الملائمة التى يستطيع من خلالها مراقبتها ومتابعتها .

أضف إلى ذلك أن عملية تفتيت المعطيات وتقسيمها أصبحت ترتبط بعملية الوصف التاريخى نفسه ، أو بالتحليل الذى يلجأ اليه المؤرخ تجاه مادته ، اذ أن مفهوم القطع أو اللااستمرارية لا يمكن أن يعمل بطريقة واحدة أو متكررة على جميع المستويات ، وذلك نظرا للاختلافات العديدة التى تنشأ فيما بينها بفعل عدم التزامن وبسبب جماع الانحرافات التى تتمخض عن حركة التعارض والتقابل بين الحركات الجزئية للمستويات والحركة الكلية للمجتمع . كذلك نرى أن مفهوم القطيعة هذا أصبح من الضرورات اللازمة لقيام الخطاب التاريخى العلمى ، اذ كيف يراد من المؤرخ ان يمارس عمله الوصفى بدقة ، أو أن يعمق وينوع رؤيته التحليلية لمجتمع من المجتمعات أو تيار من التيارات من غير أن يكون بينها وبينه البعد اللازم[٢٥] .

كما تمخض عن حركة التجديد هذه انزواء فكرة « التاريخ الشمولى » لتحل محلها فكرة « التاريخ العام » . وكان المقصود بالتاريخ الشمولى هو احياء جماع

حضارة عصر من العصور وتقديم جميع أوجه نشاطاتها المادية والروحية بطريقة شمولية ، الأمر الذى يفترض اتساق جميع المستويات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والروحية ودورانها جميعا فى فلك فكرة رئيسية تلعب بالنسبة لها دور السببية الواحدية أو الغالبة . كما كان غالبا ما يقوم على فكرة المراحل الكبرى وتسلسلها وفقا لبعض المبادىء الرئيسية العامة .

بيد أن هذا ليس معناه أن المنهج التاريخى الجديد يعمل على الاكثار من الأشكال التاريخية وعلى مضاعفة الفوارق العميقة فيما بينها بحيث تبدو وكأنها مستقلة تماما عن بعضها بعضا ، أو كأنها قائمة بذاتها لا تربطها صلة أو علاقة ، اللهم إلا صلة التجاور والتقارب التاريخيين . أن الأمر على نقيض ذلك تماما ، فالقضية المطروحة — وهذا هو الموضوع الذى ستقوم عليه اشكالية التاريخ العام — هى كيف يمكن تحديد العلاقة التى تربط بين جميع المستويات والأشكال التاريخية المختلفة بطريقة علمية دقيقة ، اذ بدلا من الاهتمام بتوافق التواريخ بين حدثين أو أكثر ، وبدلا من البحث عن التشابه فى الشكل والمعنى ، علينا أن نعنى بدراسة النسق الرأسى الذى يربط بين هذه الأحداث ربطا منطقيا أو دوافع الأفعال المباشرة أو العميقة ومدى ارتباطها بالمستويات الاجتماعية المختلفة سياسية كانت ، أم اقتصادية ، أم ثقافية .

يبقى علينا أن نحدد فيما بين هذه العلاقات عوامل الانزلاق أو التطابق ، والأشكال الزمانية والفئات أو الجداول التى يمكن أن تضمها ونبرز الأنماط والقوانين التى تحكمها . من ثم ، يتضح لنا أن التاريخ الشمولى يعمل على تجميع كل الأحداث التاريخية حول مركز واحد ، سواء أكان هذا المركز رؤية وجود عامة ، أو مبدأ اقتصاديا أو روحيا لشعب أو معنى حضاريا مجردا ، بينما يقوم التاريخ العام ، فى البداية على الأقل ، على تفتيت الأحداث المركبة وتشتيت الرؤى الجاهزة أو المسبقة ، بحيث تكون ابرز معالمه فى مرحلة ما قبل البناء هو ظهوره فى صورة اطار للتناثر والتفكيك(٢٦) .

وليس من شك فى أن أهم المسائل الناتجة عن هذا التفكيك المبدئى أو المنهجى هو تكوين « موضوع البحث » عن طريق التجميع المنسق للوثائق التى تناسب أو تلائم البحث الذى نود أن نقوم به ، وتحديد مبدأ الاختيار الذى يحكم منهج

معالجة هذه الوثائق : هل تعتمد هذه المعالجة على كل الوثائق الموجودة أو على عينة احصائية فقط ؟ وتحديد مستوى التحليل نفسه الذى يحكم اختيار العناصر التى تعد ملائمة له : هل هى عناصر عددية أو اشارات الى مراجع أو إلى أحداث أو مؤسسات أو ممارسات ؟ هل هى كلمات مع ما تتطلبه هذه الكلمات من المام بقواعد استعمالها أو تحليل للجمل التى تنتظم فيها ؟ وتحديد الأطر المكانية والتاريخية التى تضم بين جنباتها مادة الدراسة ، وتوضيح العلاقات التى تبرز سعة هذه الأطر : هل هى علاقات إحصائية ، منطقية ، وظيفية ؟ أم علاقات تقوم على التشابه ، أو على ارتباط دال بمدلول ؟[٢٧]

على هذا النحو ، يعتقد فوكو أن الدراسات التارخية الحالية قد تخلصت ، والى حد بعيد ، من القضايا الأيديولوجية التى كانت تزحم ساحتها ، وأهمها ــ لاشك ــ التصورات الفلسفية للتاريخ وما يتصل بها من مسائل خاصة بعقلانية أو غائية الصيرورة التاريخية ، أو بالطابع النسبى للمعرفة التاريخية ، أو بحدود المعانى التى يمكن اضفاؤها على الماضى بالنسبة لتفسير الأحداث اللاحقة ، كما أن الموضوعات الجديدة التى أخذت تطرحها هذه الدراسات لم تعد وقفا عليها ، وإنما كانت القاسم المشترك بينها وبين كثير من العلوم الانسانية الحديثة ، والتى هبت عليها رياح التغيير ، مثل علم اللسانيات والاثنولوجيا والاقتصاد والتحليل الأدبى والميثولوجى ، وهى موضوعات يمكن أن تندرج ــ فى نظر فوكو ــ تحت مسمى البنيوية .

الا أن الكاتب يرى ــ مع ذلك ــ أنه لا يجب أن نعتبر هذه الموضوعات الحيوية ، التى أثارها بالنسبة للتاريخ ، دخيلة عليه أو جديدة تماما ، فهى بالرغم من ظهورها فى مجالات علمية أخرى ، قد نشأت داخل مجال علم التاريخ نفسه ، ولا يجب ــ من ثم ــ أن تفهم على أنها محاولة لضم التاريخ الى المنهج البنيوى أو اخضاعه له ، إذ أن تحليل التاريخ على شكل هياكل ثابتة تارة ، وعلى شكل متغيرات تارة أخرى (conjonctures) ليس بجديد كل الجدة ، وإنما كان موجودا قبل ذيوع البنيوية ، ولا تعارض البتة بينه وبين حركة التاريخ[٢٨] .

كل ما فى الأمر أن حركة التجديد قد برزت فى بعض العلوم أكثر من بروزها فى علوم أخرى ، فهى قد انتشرت بسرعة هائلة فى مجال علم اللسانيات ، وثوّرت

ـــ فى أعقاب ذلك ـــ معظم الدراسات الأدبية والانثربولوجية والاجتماعية الحديثة ، بينما تأخر الاعتراف بها كثيرا فى نطاق تاريخ الفكر نظرا لتردد الذوق العام فى قبول مفهوم القطيعة المعرفية ومحاولة تحليل المستويات التاريخية المختلفة بعيدا عن كل فلسفات التاريخ التطورية والاستمرارية والغائية . ويرى فوكو أن ذلك يرجع الى ارتباط التصور الاستمرارى للتاريخ بالضرورة النفسية التى يحتاج اليها الناس لاقامة جسور الاتصال بين أفعال رجال الماضى المبرزين وبين أقوالهم وبناء التفسيرات الغائية التى تربط بين أحداث الماضى ، بعد تبديد عشوائيتها الظاهرة ، وبين وقائع الحاضر وأمانى المستقبل .

إن هذه الضرورة ، التى تستبعد مبدأ تصور الاحتمال المغاير فى التاريخ ، وهو ما تفرضه مناهج القطيعة المعرفية بالحاح على المؤرخ ، ترتبط بحاجة الشعور الإنسانى إلى السيطرة على الواقع التاريخى ، وتأكيده لنفسه كذات عارفة ومؤسسة للتاريخ ـــ وبالتالى ـــ للمعانى التى تضفيها عليه . وليس من شك فى أن فكرة ارتباط التحليل التاريخى بمهمة بناء خطاب الاستمرارية والاتصال بين الأحداث لا يمكن فصله عن دور الذات المركزية التى تلعب هنا دور الوعى التاريخى المناط به سواء عملية التفسير الدلالى كاستخراج العبر والعظات وما يسمى بدروس ودلالات التاريخ ، سواء الحركة الثورية التى تعبر ـــ فى الواقع ـــ بالفعل والممارسة عما تدركه من معانٍ .

ولقد اتضح لفوكو أن هذه النزعة العميقة التى قادت الفكر الغربى الى الربط بين الوعى والتاريخ ليست من ابتكارات القرن العشرين ، وإنما هى قد ظهرت الى العيان منذ أواخر القرن التاسع عشر ، وذلك بعد الخلل أو البلبلة التى أحدثتها المادية الجدلية فى حقل الدراسات الانسانية حينما فصلت تعسفا بين علاقات الانتاج وقوى الانتاج ، وذلك من خلال أنماط شمولية للتاريخ تحاول أن ترد بها الى المجتمعات وحدة وهمية جديدة ـــ بدلا من الوحدة المثالية الهيجلية ـــ ترتكز على رؤية مادية عامة للوجود ، وعلى مجموعة من المبادىء التاريخية التى اتاحت لها نسج ايديولوجيا كاملة للانسان بعد أن كانت قد جردته من خلال التحليل المادى للتاريخ من كل القيم والمبادىء المتوارثة .

وهذا ما تم أيضا فى أثر الخلخلة التى أحدثتها فلسفة نيتشه حينما حاول

المفكرون رأب الصدع الذى احدثته بتبنى نوع من العقلانية التى تحدد مسار الانسانية ، وتضفى على هذا المسار غاية عليا تسعى إلى تحقيقها . وكذلك الأمر بالنسبة لبعض الدراسات البالغة الحداثة فى مجال علم اللسانيات والتحليل النفسى وعلم الأجناس ، وهى دراسات كانت قد عملت جميعا على ازاحة الذات الواعية من مكانتها المركزية فى قلب الأشكال اللغوية وقواعد الرغبة ومبادىء السلوك ونسيج الأساطير والخرافات ، إذ سرعان ما قامت محاولات ، بعد أن بينت هذه الدراسات عجز الانسان عن تفسير حياته الجنسية واللاشعورية وقوالب لغته وأنساق أخيلته ورموزه الأسطورية عن طريق الوعى والادراك الذاتى ، بحشو هذه الفراغات واصطناع ضرب من التاريخ يقوم على حركة الصيرورة التى لا تكل وعلى مجهود الارادة التى لا يفل عزمها أمام اعتى الصعاب . أى أن الباحث الغربى يُرَد قسرا إلى نمط من التاريخ نما وترعرع خلال القرن التاسع عشر ، وهو التاريخ الذى يرتدى ثوب الذاتية ويتخذ من المشروع الإرادى قناعا يعكس به فى شموليته المتدفقة تفاؤل الانسانية الغربية وأحلامها فى التقدم والارتقاء . إن المهم ، بالنسبة لهذا التاريخ ، الذى يقوم على الرؤية الذاتية وضرب من المركزية الغربية المتوارثة ، هو سد الفجوات التى احدثتها تقسيمات أو تصنيفات المناهج البنيوية ، ورفع شعار الدفاع عن دينامية الحياة وصيرورة التاريخ فى مواجهة فكر البنية والأنساق وما تفترضه من رؤية رأسية أو تزامنية للوقائع التاريخية والفكرية[٢٩] .

الا أن هذا البكاء على التاريخ ، وموت الأنسان الذى ينسب الى الفكر البنيوى ، لا يجب أن يخدعنا — فى نظر فوكو — إذ أنه لا ينصب على التاريخ نفسه بقدر ما ينصب على صورة معينة من التاريخ ، وهى الصورة التى تقدم لنا كل أنواع النشاط الأنسانى من خلال الحركة التجميعية للذات ، والتى تجب كل ألوان الممارسات اللاواعية من نظم للقرابة وأنساق دلالية ورمزية وجنسية فى إطار الشمولية التاريخية ، ومن خلال ما يسمى بالتجربة الحية أو « الحياتية » للانسان .

لقد حان الوقت بعد أن أدى هذا اللون الأيديولوجى من التاريخ مهمته ووظيفته بدعوى الحفاظ على الانسان ووحدته ، أن تشق الممارسات الجديدة طريقها ، وأن تطرح بشكل خلاق ومبتكر قضية المناهج والتقنيات والموضوعات التى تتصل اتصالا مباشرا بتاريخ الفكر ، لاسيما ، إذا كان الكاتب قد قام هو

نفسه بعدة دراسات تتصل بهذا المجال ، ولم يكن قد طرح بعد الإشكالية النظرية التى تنـظم هذه الدراسات . واذا كان الأمر كذلك ، أليس من حقه علينا أن يقدم لنا ما يبرر ويفسر هذه الاشكالية ، وأن يبرز ما تتضمنه من علاقات تربط بينها وبين ما يمكن تسميته بشبكة القواعد والقوانين التى يأتلف منها منهجه الجديد : منهج الأركيولوجيا المعرفية ؟

بلى من حقه أن يفعل ذلك ، الا أن الكاتب يعود فيراوغ ويحذرنا ـــ وإن كنا لن نقبل تحذيره لأنه قد عودنا الا نثق فيما يصدر عن وعى الكاتب وارادته ـــ بأنه لن ينقل الى علم التاريخ أدوات المنهج البنيوى ، التى أتت ثمارها فى ميادين عديدة أخرى من العلوم الانسانية ، إذ أن ما يطبقه على التاريخ لا يخرج عن المفاهيم التى نشأت وتبلورت وأثمرت فى حقل الدراسات التاريخية نفسها ، وإن كان من المرجح انها لا تتعارض قليلا أو كثيرا مع وسائل التحليل البنيوى .

أضف الى ذلك ، أن الكاتب يخبرنا بأنه لن يلجأ فى تحليلاته الى مقولات الشمولية الثقافية على شاكلة رؤى الوجود والنماذج المثالية وروح العصر ، مشيرا بذلك ـــ لاشك ـــ إلى مناهج الفكر التى انتشرت عند الكتاب والمفكرين الألمان أمثال هيجل فى الفلسفة وماكس فيبر فى علم الاجتماع الثقافى وشبنجلر فى فلسفة التاريخ ، وعند كل من تأثر بهذا الفكر مثل لوسيان جولدمان فى دراساته الخاصة بعلم اجتماع الأدب والثقافة وجان بول سارتر فى جمعه بين الذات الفردية والشمولية التاريخية عن طريق مفهوم « الوساطة » (médiation) الذى طالما سخر منه ألتوسر فى كتاباته .

خلاصة القول : إن الاشكالية المعرفية الجديدة ، التى يطرحها فوكو ، والتى لا تبتعد هنا كثيرا عن المنظور البنيوى ، تتحدد فى نقاط تعارض أساسية مع الرؤية الأيديولوجية للتاريخ ، وهذه النقاط هى : الانسان والشعور والذات والمصدر[٣٠] . ولكن هل يعنى هذا أنه ـــ بعد استبعاد هذه الأبعاد الأربعة « المضللة » ـــ سوف تتكشف لنا الحقائق التاريخية مجردة من كل وهم وزيف ؟ هذا هو ما نود استكشافه فى الصفحات التالية .

## هوامش الفصل الثانى :

١ ـــ راجع قائمة مؤلفات الكاتب .

٢ ـــ يستخدم هذا التعبير للدلالة على التغير ، وهو بهذا المعنى يقابل « سنكرونى » وهو الطابع المتزامن ( الثابت ) لعلاقات النسق .

٣ ـــ Claude Lévi-Strauss, **La pensée sauvage.** Paris. Plon, 1962, p. 340.

يقول كلود ليفى ستروس : « إن الحدث التاريخى ليس بواحدة من المعطيات أكثر من غيره ، إذ أن المؤرخ ، أو عامل الصيرورة التاريخية ، هو الذى يشكله عن طريق التجريد ، كما لو أنه مدفوع الى ضرب من الارتداد الى ما لا نهاية » ، ص ٣٤٠ .

٤ ـــ **Annales Economie, Société, Clivilisation, Armand Colin.**

وهى المجلة التى أسسها مارك بلوك ولوسيان فيفر عام ١٩٢٩ .

٥ ـــ Raymond Aron, **Introduction à la philosophie de l'histoire,** Paris Gallimard, 1948, p. 149.

يقول آرون فى تعريف التطور : « بكل دقة ، إن اصطلاح التطور ينطبق على تشكل الكائن الفردى ونمو الامكانات المبثوثة فى الأصل . وترتبط الوحدة هنا بهوية الكائن المتحول ، وبتضامن مراحله المتعاقبة ، وأخيرا بالتوجه الحتمى لهذه العملية نحو غاية كامنة فى الحالة الأولى ، إن لم تكن متضمنة فيها » ، ص ١٤٩ .

٦ ـــ Marc Gaboriau, ''Anthropologie structurale et histoire'', in **Esprit,** Nov, 1963, p. 581.

٧ ـــ **المرجع السابق** ، ص ٥٨١ .

٨ ـــ **المرجع السابق** ، ص ٥٨٢ .

٩ ـــ Gaston **Bachelard, Le Nouvel esprit scientifique,** Paris, P.U.F., 1971.

١٠ ـــ Fernand **Braudel, Ecrits sur l'histoire,** Paris, Flammarion, 1969, p. 6.

١١ ـــ ميشيل فوكو ، **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٠

١٢ــ **المرجع السابق** ، ص ١١ .

١٣ــ M. Fichant, M. Pecheux, **Sur L'histoire des sciences**, Paris, Maspéro, 1969, p. 11.

١٤ــ **المرجع السابق** ، ص ٨ .

١٥ــ Gaston Bachelard, **Le nouvel esprit scientifique.**, op cit., ، راجع الفصول الخاصة بكل مجال .

١٦ــ Gaston Bachelard, **Le matérialisme rationnel.** Paris, P.U.F., 1963, p. 209-210.

يقول باشلار فى هذا الصدد : « إن احدى الاعتراضات المألوفة لاتباع الاستمرارية الثقافية تقوم على الإشارة إلى التاريخ : اذ مادمنا « نقدم سردا متصلا للأحداث ، نراهم يعتقدون أنه من السهل استرجاع الأحداث فى استمرارها الزمنى ، وينتهون ، من غير ما يشعرون ، باضفاء وحدة كتاب من الكتب واستمراريته على التاريخ .. » .

« ... ويحب أتباع الاستمرارية اعمال الفكر حول المصادر . انهم يحبون الاقامة فى منطقة بدايات العلوم . من ثم يبدو لهم التقدم العلمى بطيئا بالغ البطء . وكلما كان هذا التقدم بطيئا كلما بدا لهم متصلا . ولما كان العلم ينفصل ببطء عن هيكل المعارف العامة ، نراهم يوقنون باستمرارية المعرفة العامة والمعرفة العلمية . باختصار ها هو ذا مبدأ اتباع الاستمرارية : لما كانت البدايات بطيئة ، فان الانجازات حتما متصلة أو مستمرة » ، ص ٢١٠ .

١٧ــ ميشيل فوكو ، أركيولوجيا المعرفة ، ص ١١ .

١٨ــ **المرجع السابق** ، ص ١١ .

١٩ــ ميشيل فوكو ، **نظام الخطاب** ، ص ٧٣ــ٧٤ .

٢٠ــ ميشيل فوكو ، **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٣١ــ٣٢ .

٢١ــ **المرجع السابق** ، ص ١٤ .

٢٢ــ **المرجع السابق** ، ص ١٥ .

٢٣ــ **المرجع السابق** ، ص ١٥ .

على كل حال ، إن الصورة القاتمة التى يقدمها فوكو للتاريخ السياسى أو تاريخ

الأحداث لم تعد تلائم واقع الدراسات والبحث العلمى ، خاصة وأن هذا التاريخ أصبح يهتم بالتنظيمات السياسية والتحليل الاجتماعى والسميولوجى ، كما أفاد كثيرا من علم السياسة والجغرافيا السياسية . راجع فى ذلك :

Jacques Le Goff, **L'imaginaire médiéval.** Paris, Gallimard, 1985, p. 348.

٢٤ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٦ .

بعد هوسرل ، مؤسس الفلسفة الظاهراتية ، من أهم الفلاسفة الذين يؤمنون بمركزية الشعور الغربى المنظم للعلم والمعرفة إلى درجة أنه لا يعطى أية أهمية منهجية للحضارات السابقة على الحضارة اليونانية . انظر كتابه الشهير :

Edmund Husserl, **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale.** Paris, Gallimard, 1976, p. 358-359. ( ترجمة عن الألمانية ) .

٢٥ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٧ .

٢٦ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٩ .

٢٧ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٠ .

٢٨ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٠ .

ينبهنا ريمون بودون ــ فى كتاب ساخر ، إلى أنه لا يجب الخلط بين البنيوية ، كنسق فكرى ومنهجى متكامل ، وبين استخدام البنية فى بعض العلوم الاجتماعية والتاريخية كمرادف للنظام أو التنظيم أو الأسس أو الثوابت أو الكلية ، حيث أن استخدامها فى هذه المجالات يقوم ، وفقا لاصطلاحاته ، على تعريف قصدى وليس على تعريف فعلى . انظر :

Raymond Boudon, **A quoi sert la notion de "structure"**, Paris, Gallimard, 1968, pp. 75-80.

٢٩ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢١ــ٢٤ .

٣٠ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٥ــ٢٦ .

* * *

## ٣ــ الأحداث الخطابية والمنطوقية

حينما يتخلى فوكو عن هذه المبادىء الأربعة : الإنسان والذات والشعور والمصدر ، فإنما يريد أن يزيح جانبا فكرة « الانسان » التى نشأت وتبلورت خلال القرن التاسع عشر لتكون بمثابة مركز المعرفة فيما سمى بـ « علوم الانسان » . وليس من شك فى أن هذه الفكرة لا يمكن فصلها عن الشعور (conscience) الذى يمثل حركة النفس الواعية بما يحيط بها من ظواهر والمدركة لما يدور بها من خلجات وأحاسيس وتصورات ، وعن الذات (sujet) التى تشكل مركز الشعور والنشاط المعرفى اذ تقوم بعملية ربط وتنسيق وتفسير الظواهر المدروسة وتقديم تصوراتها على أنها الحقائق التى يجب أن يعتد بها ، وإن كانت هذه الحقائق تخضع لقوانين النسبية والتغير وفقا لتغير الظروف والبيئة المحيطة بها ، وتغير العلاقة التى تربط بينها وبين هذه العوامل المحيطة على شريطة أن تكون هناك — مع ذلك — نقطة ارتكاز « ترانسندنتالية » لا يمكن تجاوزها أو الارتداد إلى ما وراءها والا فقدت الذات هويتها وتلاشت وراء الأشياء .

وليس بغريب أن تكون نقطة الارتكاز هذه هى « الانسان الغربى » نفسه الذى يشكل شعوره ، ربما منذ انبثاق عصر النهضة ، ولكن بشكل مؤكد مع بدايات القرن التاسع عشر ، مركز النشاط التصورى والمعرفى بعامة . وليس بأغرب من ذلك أن تكون هذه النقطة هى فكرة المصدر (origine) ، أى فكرة البداية التى تتميز عن غيرها بحيث تكون هى المؤشر والموجه ، وهى الرمز والعلامة ، وهى العلة والغاية . ياترى هل تبدأ نقطة البداية فى الفكر الغربى مع انبثاق الفلسفة اليونانية ، كما يعتقد هوسرل ، أم هى قد تبلورت — خاصة بالنسبة للمرحلة الحديثة — مع نشأة الفكر العقلانى على يدى ديكارت .

إن فوكو يرغب فى وضع حد لكل هذه التصورات التى لا تعبر عن أية حقيقة ثابتة بقدر ما تعبر عن رغبة عميقة فى التميز والاختلاف ، ولكنه لما كان يعلم بأنه لا يكفى ، فى هذا المجال الأيديولوجى ، إبدال تصور بتصور أو احلال فكرة محل أخرى ، أراد أن يقتلع الأساس نفسه الذى تناط به عملية التصور ، وهو ما نعرفه فى الفكر الغربى تحت مفهوم الذات أو الشعور . ولما كانت فكرة انتزاع هذا المفهوم ليست عملية سهلة المنال ، فإن هذه المحاولة قد عرفت ، عند فوكو وفى معظم الدراسات البنيوية ، تحت مسمى خلخلة الذات أو ازاحتها عن مكانتها المركزية (dé centrement du sujet) ، وبالرغم من أن هذا المبدأ قد بثته فى الفكر

الغربى من قبل نظرية التحليل النفسى الفرويدى ، وخاصة فيما يتصل بتحليل الأحلام ، الا أنه لن يتطابق قط عند فوكو والكتاب البنيويين مع مبدأ اللاشعور الفردى ، نظرا لرغبتهم فى الإفلات من إسار المجال النفسى . من ثم سوف يعمل هذا المبدأ على أن يكون شيئا أشبه بلا شعور النسق أو اللغة ، على شريطة أن تفهم اللغة هنا بمعنى جماع النسق العلامى أو الدلالى لأى نوع من أنواع النشاط المعرفى .

إلا أنه يبدو أن موضوع التخلى عن الذات التأسيسية يتخذ عند فوكو شكلا أكثر جذرية من البنيوية نفسها ، وهو يتغلب عليها ، كما يوضح لنا جيل دولوز ، بواسطة مفهوم « الكثرة » (multiplicité) الذى ابتكره « ريمان » أول ما ابتكر ولكن فى نطاق الفيزياء والرياضيات . ويتلخص هذا المفهوم فى رفض الفكرة الفلسفية القديمة للواحد ومتعدداته وارتباطها ضمنا بذات مؤسسة ، أو بفكرة مصدر تنحدر عنه . من ثم تبرز عند فوكو فكرة الكثرة كطريقة لتواجد المنطوقات ، بالرغم من ندرتها الفعلية ، مع ما تتطلبه هذه الكثرة من « نقاط تفرد » وأماكن شاغرة لقيام « أدوار فاعلة » ، و « انتظامات تراكمية وتكرار » . ولما كانت الكثرة لا تخضع لنظام « أكسيوماتيكى » ولا لنظام نمطى ، وإنما هى مجرد تواجد مكانى لا يقوم على أى اتساق مجالى[1] ، فإن المنطوق لا يتطابق مع الجملة المنطقية لما تتميز به من اتساق ولما تخضع له من معايير الخطأ والصواب ، ولا مع الجملة النحوية التى تتطلب علاقة منتظمة أو ثابتة مع فاعل غالبا ما يمثل شخص المتكلم .

مهما يكن الأمر ، فإن خلخلة الذات وإبعادها عن مركز العملية الشعورية يقضى ، لأول وهلة ، على ترابط الأحداث وتسلسلها المكتسب أو المتوارث . وليس من شك فى أن فوكو حينما يفعل ذلك لا يبتعد كثيرا — فى نظرنا — عن بعض الفلاسفة المبرزين الذين أثاروا فى عصرهم كثيرا من الضجة والحيرة ، وأقربهم الى الذهن نيتشه[2] فى موقفه الرافض للميتافيزيقا التقليدية وما تقوم عليه من دعائم منطقية كالسببية والغائية ، و « هيوم » الذى كان أول من فتت المعرفة العقلية وبث البلبلة فى كل المقولات المنطقية الموروثة ، وأنا لا أعتقد أن فوكو يطمح فى أكثر من ذلك ، وإن كانت مطامحه ، فى نهاية المطاف ، لا تعد غريبة بالنسبة للتيارات الثقافية السائدة فى عصره .

ومن ثم ، نرى فوكو يقوم بتبديد ما جمعته العصور السابقة ، وتشتيت ما نسقته الرؤى القبلية من معطيات وأفكار ونظريات مركبة ومسبقة . ولعل أول ما يخضعه الفيلسوف لمبادىء طريقته الاجرائية فى القطع والحد والكشف عن الدرجات والمستويات وعوامل التبديل والتحويل هى ظاهرة تقسيم الأنواع الكبرى للخطاب فى الفكر الغربى بين أشكال وأجناس حددت لنا ما نعرفه ونألفه تحت مسميات الأدب أو الفلسفة أو التاريخ أو الخيال(٣) . فهو ، فى الواقع ، يشك فى هذه التوزيعات المألوفة ، خاصة وأن المنطوقات التى تحتوى عليها لم تكن موزعة دائما بالطريقة نفسها ، ولم تكن منتظمة بهذه الصورة التى نعرفها من عصر إلى عصر . من هنا ، يرى فوكو أنه من الصعب ، مثلا ، أن نطبق مقولة « السياسة » أو « الأدب » على ما يسمى بثقافة « العصور الوسطى » أو « الثقافة الكلاسيكية » ، لأن هاتين المقولتين ، حتى ولو كان هناك تشابه كبير بين عناصر كثيرة من ثقافة العصر الحاضر وثقافة العصر الكلاسيكى ، لا تحددان — بشكل كامل ومؤكد — حقول الخطاب فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، كما سوف يحددها لنا القرن التاسع عشر(٤) .

وإذا كان الكاتب يشك فى عفوية وتلقائية هذه المقولات التى لا تعدو كونها مبادىء تصنيفية وتنظيمية عامة لا يخلو منها أى فكر غربيا كان أم شرقيا ، فما بالك حينما يشك فى أكثر المفاهيم وضوحا ورسوخا ، ألا وهى مفاهيم العلم والكتاب والمؤلِّف . فبالرغم — مثلا — من وضوح مفهوم الكتاب والمؤلِّف ، وبالرغم من حضورهما المادى والأدبى ، يرى فوكو أن وحدة مثل الكتاب ليست بكافية لتجب تنوع المجموعات التى يمكن أن يعالجها سواء فى مجالات التاريخ أو العلم أو الأدب . وكذلك يرى الأمر بالنسبة لوحدة الخطاب النوعى الذى ينتمى اليه الكتاب أو البحث بالفعل . إذ حتى فى حالة الاتفاق على تحديد الخطاب النوعى ، كالرواية أو التاريخ مثلا ، فهل يمكن أن ندرج تحته كل أنماط وأشكال النوع المطلوب فى ثقة وطمأنينة كاملتين ؟

فى الواقع ، ان فوكو يشك فى ذلك ، ويرى أن أى كتاب لا يعدو أن يكون مجموعة من النصوص التى تردنا الى نصوص أخرى أو حشدا من الجمل يردنا الى حشد آخر من الجمل ، وأنه — فى خلاصة الأمر — ليس الا « عقدة فى شبكة كبيرة »(٥) . كما يعتقد الفيلسوف — فى الوقت نفسه — بأن مفهوم المؤلِّف

ليس أقل غموضا واضطرابا ، وهل يمكن اعتبار اسم صاحبه كافيا حتى يُنسب اليه ، وعلى القدر نفسه من الدرجة ، ما كتبه وهو حى ، وما تركه بعد مماته من أوراق لم يتمها بعد ، ولم يضع عليها لمساته الأخيرة ؟ وهل يجوز أن يُضم الى عمله الأدبى أو الفكرى ما خطه من مسودات ومشاريع وخطط أولية أو الأجزاء التى محاها من مخطوطاته ؟ وما هو وضع مراسلاته أو الأحاديث التى أدلى بها أو نقلها الناس عنه ؟ هل يُضم كل ذلك — مع اختلاف لغاته ومستوياته — إلى وحدة العمل الأدبى أو الفكرى أو الفنى الذى ينسب إليه ؟

من ثم ، يرى فوكو أنه لابد أن يكون هناك « مستوى » محدد ، تناط به عملية تشكيل « الوحدة المعبرة » والتأليف والتنسيق بين كل هذه النصوص المتباينة حتى تفهم جميعا على أنها أجزاء متكاملة من عمل واحد . الا أن هذه « الوحدة » لا يجب أن تفهم — مع ذلك — على أنها احدى المعطيات المباشرة للعمل المشار اليه ، إذ أنها تظل « عملية بناء وتركيب » يشيدها القارىء الناقد أو المتلقى حتى يصبح فى استطاعته أن ينفذ من بين علاقات النص ودلالاته الى القواعد التى تحكم توزيعها ، وتعمل على تنسيقها وترتيبها . بعبارة أخرى ، أن أى عمل فنى أو أدبى لا يشكل — فى حد ذاته — وحدة جاهزة من المعطيات المباشرة ، التى يمكن قبولها أو تلقيها — كما هى عليه — بشكل مؤكد وثابت(٦) .

ونحن اذا ما استطعنا بلوغ أسس الخطاب عبر هذه الوحدات المصطنعة كالكتاب أو الجريدة ، أو عبر أى نوع من المؤسسات المعروفة والشائعة كتقسيمات الأجناس الأدبية أو تصنيفات العلوم المختلفة ، علينا أن نتأكد من تلقى هذا الخطاب فى حالة انبثاقه كمجموعة من الأحداث المستقلة والمتناثرة ، والتى لا وجود لها إلا عبر هذا النسيج الذى تقيمه وتبدده ثم تعيد نسجه أمام ناظرينا . وعلينا أن نحذر من رد هذا الخطاب الى مصدر سابق عليه ، مخافة أن يصبح صورة باهتة ومكررة منه ، ويصبح علمنا به اجترارا لما سبق ، وترديدا فى الفاظ جديدة لما عرفناه والفناه واطمأنت اليه النفوس الوادعة التى تخشى كل تجديد وابتكار .

بل إن أهم ما يجب أن نحذره هو متابعة أصحاب الاستمرارية واجترار القديم حينما يرفضون انبثاق أكثر من حدث واحد فى قلب الخطاب أو بالأحرى حينما لا

يقبلون ظهور أى حدث حقيقى طالما هم يردون كل بداية — خشية ظهور حدث جديد يبدد وهم القديم — إلى مصدر خفى على الدوام ، خفى الى درجة يصعب معها تحديد معنى هذا الخفاء ، اللهم إلا وظيفته النفسية والأيديولوجية المطمئنة . من ثم تصبح كل بداية عودة الى بداية سابقة عليها ، وتظل على هذا النحو كل بداية حقيقية خفية على الدوام . كما يتصل بهذه الفكرة عن البداية ، التى لا وجود لها إلا فى مخيلة أصحابها ، ميل هؤلاء القوم أنفسهم الى اعتبار كل خطاب أو قول معلن افصاحا عن خطاب ، أو قول غير معلن سابق عليه ، ولما كان هذا القول الأول ليس له أى وجود مادى حقيقى سواء فى عبارة أو نص صريح ، فانه يشبه اكثر ما يشبه نوعا من « الصمت » المعبر الذى يسبق الكلام ويمده بمعانيه الخفية : الا أنه لا يستطيع أن يظهر الى العيان طالما أن القول الصريح الظاهر يحتل مكانه ويكبته ، الأمر الذى يستمد منه البحث التقليدى باعثين أساسيين : باعثا يجعل من كل دراسة تاريخية ضربا من البحث الدائم عن المصدر ، وضربا من التكرار الأبدى لهذا المصدر الذى لا يخضع لأى تحديد تاريخى ، وباعثا يكرس مهمة التحليل فى رصد هذه الأقوال الصامتة ، التى تكون بمثابة القواعد أو المبادىء المفسرة للخطاب أو جماع الأقوال اللاحقة(٧) .

ولكن هل يستطيع فوكو — مع ذلك كله — أن يتخلص من مجمل هذه المفاهيم وهذه الوحدات القائمة والملحة فى الوجود ؟ فى الواقع ، إن ذلك أمر بالغ الصعوبة ، إلا أنه تبقى للكاتب — على الأقل — إن لم يستطع التملص منها ، القدرة على ادراك قواعدها المنظمة وكشف البواعث المبررة لها . من ثم نراه يعمد الى أهم هذه التنظيمات والوحدات الراسخة ، ويحاول أن يبدل البديهيات الظاهرة التى تحيط بها ، حتى يعد — إن صح القول — لتلقى ما تبادر الى ذهنه من اسئلة جديدة . أى تلك الأسئلة التى تخص بنيتها ومنهجيتها وتحويلاتها ومجمل القوانين التى تخضع لها وحشد الظواهر التى تصاحبها فى مجال الخطاب والتقسيمات التى تؤدى اليها . بعبارة أخرى ، تلك الأسئلة التى لا يمكن طرحها الا على ضوء نظرية لا تكتمل عناصرها الا بظهور حقل الأحداث الخطابية التى تنطبق عليه(٨) .

بل إن فوكو يذهب أبعد من ذلك ، إذ أنه يعمد الى بعض هذه الوحدات نفسها ، محل انتقاده ، كالكاتب والمؤلِّف أو العلم والأدب ، وبعض هذه

التقسيمات والفروع الدراسية المعروفة كالاقتصاد السياسى والطب وعلوم الحياة واللغة ليقوم بدراستها وتحليلها على ضوء المفاهيم المستحدثة التى بلورها بغية الوصول الى الأرضية الخاصة الفريدة لكل منها لعلها تكون مجرد انعكاس سطحى لوحدات وتقسيمات أخرى أكثر عمقا ورسوخا .

**الأحداث الخطابية**

من ثم يتحدد مشروع فوكو ، على مستوى هذه الطبقات العميقة من طبقات المعرفة ، فى تحرير مجال « المنطوقات » الفعلية (énoncés) وادراكها بعيدا عن جميع أشكال الاستمرارية والاتصال فى حالة تشتتها أو بعثرتها الأولية « كأحداث خطابية » خالصة . وليس من شك فى أن هذا المشروع المنوط به وصف أحداث الخطاب يختلف جوهريا عن التحليل اللغوى . اذ أن هذا التحليل الأخير يهدف به الوصول الى جماع القواعد الصورية التى يمكننا من صياغة ملفوظات جديدة على نمط الملفوظات الموجودة ، بينما يبرز لنا حقل الأحداث الخطابية كحقل مغلق ومحدود بالمقاطع اللغوية التى تمت صياغتها فعلا[٩] .

ولا شك أن وصف الخطاب يختلف تماما عن تاريخ الفكر ، إذ أن تاريخ الفكر يقوم ــ فى الواقع ــ على دراسة مجموعة من المذاهب الفكرية ، يحاول أن يصل من خلالها الى قصد المفكرين ونشاطهم الفكرى الواعى والمضمون الظاهر او الخفى لرسالتهم أو نظرياتهم . أى أن تاريخ الفكر يسعى ــ فى الغالب ــ الى بناء خطاب آخر مواز لخطاب الفكر نفسه ، يعمل من خلاله على التقاط الهمسات أو الهواجس أو النوازع الداخلية التى تشكل خلفية حديث المفكرين ، وتضفى عليه قصدا معلنا أو خفيا أقوى وأرسخ من الجانب المعلن . بعبارة موجزة ، أن تاريخ الفكر يعمل ــ فى حقيقة الأمر ــ كشفرة رمزية بالنسبة لخطاب المفكرين أنفسهم ، موضوع الدراسة والتحليل .

أما تحليل أحداث الحقل الخطابى ، الذى يهدف اليه فوكو ، فيختلف كلية عن ذلك . إذ أنه يسعى الى ادراك المنطوقات الخطابية ، فى أضيق حدود لها ، كأحداث فردية ، كما يعنى بتحديد الظروف أو السياق الذى تتواجد فيه ، وابراز العلاقات التى يمكن أن تربط بينها وبين منطوقات أخرى ، وتوضيح نوعية هذه العلاقات ودرجات الارتباط القائم أو المتصور بينها . ولاشك أن الغرض من هذا

التحليل هو ابراز خصوصية كل منطوق من المنطوقات لحظة انبثاقه فى حقله الخطابى ، وتبيان مدى القطع الذى يحدثه فى النسيج العام لهذا الحقل ، وذلك إلى الدرجة التى لا يستطيع فيها أى منطوق آخر أو أى أثر ايديولوجى معاكس أن يطمس دوره الفعال والمؤثر أو يذيب معناه ودلالته فى طيات اللغة الكثيفة(١٠) .

ولكن ربما تساءلنا عن الغرض من عزل الحدث الخطابى عن سياق الفكر واللغة ! إن الغرض — كما يبدو — هو إبرازه كحدث بالمعنى الكامل للكلمة ، أى كمنطوق يرتبط بأثر « كتابى » من جهة ، وبمستوى « كلامى » من جهة أخرى ، وكظاهرة ترتبط بالذاكرة وتخضع — من ثم — للترديد أو النسيان ، وبالمواقف التى ظهر فيها ، أو تسببت فى ظهوره ، وبالنتائج والآثار التى أحدثها أو تولدت عنه من جهة ، وكمنطوق يرتبط بمنطوقات اخرى عديدة إما سابقة أو تالية من جهة أخرى .

والمقصود بالتأكيد ليس هو تشتيت الذهن أو الحصول على ذرات من المعلومات ، وإنما هو — على العكس — إبعاد المنطوقات ، التى تم تحديدها عن العوامل الذاتية المحض كقصد الكاتب ونيته ، وظروف نشأته وتكوينه ، والرسالة التى يود تبليغها الى البشرية ، أو المشروع الفنى الذى كرس حياته لتحقيقه وربطه بمعنى أو مغزى وجوده على هذه الأرض . إن المقصود هو — لاشك — تخليص مستويات أخرى من المنطوقات وأنماط أخرى من العلاقات ، حتى ولو كانت هذه العلاقات تنتمى الى مجالات مختلفة لا تحظى بتبادل معروف أو مألوف فيما بينها كالمجال الفنى أو الاقتصادى أو الاجتماعى أو السياسى ، والمقصود — أخيرا — هو تحرير مجال ينعتق فيه المنطوق من كل الارتباطات القبلية ، حتى تتولد منه امكانيات جديدة أخرى من العلاقات والارتباطات ،وتتكون وحدات علمية ومعرفية مقبولة ، أى لا تقوم على الأفتراض التعسفى ، حتى وإن لم تتح لها الفرصة التاريخية للظهور(١١) .

وعلى الرغم من أن مجالات اكتشاف هذه المنطوقات كثيرة ومتعددة ، الا أن الكاتب يعتقد بأن أفضلها ليس بالضرورة هو الذى يساعد على الالتقاط السهل السريع للحظة البناء الصورى للمنطوقات ، أو الالمام الميسر بقواعد انبثاقها وقوانين تحولها وتشكلها . على العكس ، إنه يفضل اختيار المجالات التى لم تنتظم

خطاباتها بعد فى مجموعات نظامية دقيقة ، ولم تتولد فيها منطوقاتها وفقا لقواعد تركيبية واضحة . بل ، واذا كان الافلات من تأثير المفاهيم والوحدات المعرفية التقليدية من الصعوبة بمكان ، فلما لا يختار تلك المجالات التى سيطرت عليها طويلا هذه المفاهيم ، وعلى رأسها مقولات المؤلف والتأثر والتأثير والذات والمشروع والقصد والنية ، التى رسختها فى الأذهان دراسات التاريخ الأدبى ومناهج الظاهراتية على اختلاف دروبها وغاياتها ؟ ولعل ذلك يوضح لنا أسباب اختيار ميشيل فوكو لحقل العلوم الانسانية مجالا لتجاربه وتطبيق نظريته فى أركيولوجيا الخطاب(١٢) .

الا أنه اذا كان الغرض من مشروع فوكو هو الوصول ، عبر حقل العلوم الانسانية المترامى الأطراف ، الى تحديد بعض المجالات التى تبرز فيها الأحداث الخطابية متحررة تماما من كل قيود التصورات الذاتية والمفاهيم الايديولوجية التقليدية ، تبقى أمامنا مهمة توضيح استخدامه لهذه المنطوقات الجديدة التى ستظل ماثلة بأذهاننا ربما لفترة طويلة . ولاشك أن أهم الأدوات اللفظية التى يستخدمها فى تأسيس هذا الضرب الفريد من الممارسات الخطابية والمعرفية هى اصطلاحات المنطوق والحدث والحقل الخطابى .

فما هو المنطوق أو الحدث الخطابى اذن ؟ يبدو واضحا أن المنطوق عند فوكو لا يختلف كثيرا عن الحدث الخطابى(١٣) ، وإن كان هناك اختلاف ، فهو يقوم على المستوى الذى تتم عنده فعالية المنطوق . فالمنطوق أو الملفوظ (énoncé) يقصد به صياغة حقيقة واقعة أو مبدأ معين له وظيفته الاجرائية داخل الحقل المعرفى الذى ينتمى اليه . واذا كان المنطوق عند فوكو هو — فى الوقت نفسه — حدث خطابى ، فذلك أن الكاتب يعمل على التقاط المنطوق فى عزلته التامة عن شبكة التصورات الشعورية والتداعيات الذاتية اللاصقة به فى السياقات المختلفة التى قد يقع فيها . ولن يكون المنطوق حدثا كاملا الا بهذا المعنى ، لأن اللحظة الأولى من العملية المعرفية عند فوكو تتلخص فى افساح المجال امام انبثاق المنطوقات فى عشوائية أو تلقائية تامة ، الأمر الذى يتيح لها الظهور بمنأى تام عن أية عملية من عمليات الاعداد أو الترتيب العقلى المسبق ، وفى حالة من العفوية أو غياب الارادة التى لم ترتبط فيها الأفكار أو الأحداث بعد بأية علة معروفة أو غاية مرسومة . الا أن انبثاق الأحداث الخطابية على هذا النحو من الفوضى

والتفكك عبر الزمان لا يكفى حتى تكون هذه الأحداث فيما بينها وحدات ذات دلالة ، أو قل ذات فعالية فى الحقل الخطابى ؛ من هنا ، كانت المهمة التالية لدى الكاتب هى تحديد ما يسميه « التكوينات الخطابية » ، والمقصود بها هذه التوليفات الجديدة التى يشرع فوكو فى اقامتها على هامش أو داخل الوحدات والتصنيفات العلمية المتعارف عليها .

## الوظائف المنطوقية

اذا كان المنطوق هو الوحدة الأساسية للخطاب ، هذه الوحدة التى لا تقبل تجزئة أو تقسيما دونها ، والتى عليها أن تدخل — كما هى — فى علاقات تبادل وتجاور وتكامل ، بل وفى تعارض — أحيانا — مع غيرها من الوحدات ، فياترى ما هى طبيعة المنطوق ؟ وما هى وظيفته ؟

هنا يتساءل الفيلسوف : هل يوازى المنطوق جملة المناطقة (proposition) ، أم الجملة النحوية (phrase) ، أم الجملة التداولية أى « فعل الكلام » (speech act) كما يذهب البرجماتيون الانجليز ؟ بيد أنه لا يرى من الضرورى أن تكون هناك جملة محددة البناء حتى يتحقق المنطوق ، إذ أنه من الجائز أن يضم تركيبان متقاربان منطوقين متمايزين بينما لا يجد فيهما المناطقة ، مع ذلك ، الا جملة واحدة ، ونقيض ذلك صحيح ، فى الوقت نفسه ، طالما أن المعايير التى تحدد وحدة الجملة المنطقية ليست هى التى تتيح لنا تعريف المنطوق من حيث هو « وحدة متفردة »(١٤) . أما بالنسبة للجملة النحوية ، فان الأمر يزداد تعقيدا ، ذلك أنه اذا كانت الجملة النحوية التامة تشمل منطوقا كاملا أو مستقلا ، فانه من الصعب أن نطالبها بذلك حينما تتقلص هذه الجملة الى بعض عناصرها ، وتفقد بالتالى صحة تركيبها . أضف الى ذلك أن كثيرا من الأشكال والتقديرات كالجداول التصنيفية والمعادلات الرياضية والرسوم البيانية والتوضيحية تشكل — فى نظر فوكو — منطوقات كاملة ، وإن كانت لا تدخل فى عداد الجمل . ولكن هل يعنى ذلك أن المنطوق يعادل « فعلا كلاميا » ؟.

ربما كان هذا التقريب معقولا بعض الشيء . الا أن الكاتب يريد أن يستبعد من فعل الكلام أهم خصائصه : وهى نية المتكلم وقصده ، والحصيلة أو النتيجة المتوقعة من الكلام ، ثم السمة الصوتية للكلام من انخفاض أو علو ، وطبيعة

الكتابة يدوية أو آلية ، وذلك بحيث لا تبقى من الكلام غير « **عملية الصياغة نفسها فى حركة انبثاقها كوعد أو أمر أو قرار أو عقد أو التزام أو بيان**(١٥) ، الأمر الذى يجعل من فعل الكلام منصبا على الحدث المنطوق نفسه ، بعيدا عن كل نية سابقة عليه ، وبغير اعتبار لأية نتائج مترتبة عليه ، ومن غير تقدير لأى أثر يحدثه فى نفس السامع من اقناع أو فهم أو تمثل .

ومع ذلك ، يرى فوكو أن هذه العلاقة بين المنطوق وفعل الكلام لا تثبت بدورها عند امعان النظر ، ذلك أننا نحتاج فى الغالب الى أكثر من منطوق لاجراء فعل كلامى واحد ، لأن الأفعال الكلامية كا « لوعد » أو « الرجاء » أو « المحاجاة » غالبا ما تتطلب بعض العبارات المتميزة أو الخاصة ، وأحيانا تتجاوز حدود الجملة المألوفة ، من ثم يصعب ، هنا كذلك ، المطابقة بين المنطوق وفعل الكلام ، كما اتضحت استحالة المطابقة فيما سبق بينه وبين الجملة النحوية والجملة المنطقية . ذلك أن المنطوق ، كما يراه فوكو ، ليس الا أبسط ما يتبقى — فى نهاية المطاف — من عناصر أو وقائع بعد تحليل جميع أجزاء هذه الانجازات اللغوية التى تمثلها الحالات الثلاث المطروحة .

خلاصة القول ، ان الحد الأدنى لوجود المنطوق — فى رأى الكاتب — هو وجود علامة لغوية (signe) أو علامتين ، ومع ذلك ، فوجود المنطوق ليس كوجود اللغة إذ أن اللغة توجد على هيئة نسق صورى من العلامات التى تتحدد بسماتها الفارقة وقواعد استخدامها . أضف الى ذلك ، أنه اذا كان هذا النسق العلامى هو الذى يفرض أشكاله على المنطوقات ويحكم بنيتها الداخلية — اذ لا وجود للغة من غير منطوقات تقوم عليها — فان أى منطوق بمفرده ليس ضروريا فى حد ذاته لوجود اللغة ، طالما أن هذه فى استطاعتها ، كنسق كلى ، ان تستبدله — كجزء أو عنصر — بآخر . بعبارة أبسط ، لا يمكن للغة والمنطوق أن يتواجدا على نفس المستوى .

غير أن المنطوق — كما ألمحنا إلى ذلك — لا يشكل وحدة كالجملة النحوية أو المنطقية أو فعل الكلام ، كما أنه لا يشكل وحدة مادية مستقلة ومنفصلة عن نظيراتها . إنه — فى واقع الأمر — ذو طبيعة خاصة : فهو لا لغوى بحت ولا مادى صرف ، ومع ذلك نراه ضروريا لقيام الجملة النحوية والمنطقية وفعل الكلام

ولمطابقتهم للقواعد المطلوبة . انه شرط من شروط امكانية أى من تلك الجمل حيث أنه « وظيفة علامية » تحدد لنا ــ سواء عن طريق الإيحاء أو التحليل ــ قابلية العلامات التى تتصل بها ، للدلالة من عدمها ، كما تُبين لنا عن نظام ترتيبها وتتابعها ، وعما ترمز اليه شفرتها ، وأخيرا عما يتم بانجازها من أفعال كلامية[١٦] .

بيد أن هذه الوظيفة لا تضفى على المنطوق صفة الوجود الا اذا كانت سلسلة العلامات ، التى يرتبط بها ، تتصل بشىء آخر برباط يخصها هى نفسها ، ولا يخص عناصرها اللغوية أو شكلها المادى أو بواعثها ونتائجها التقويمية ، اذ أن هذا الرباط لا صلة له ألبتة بعلاقة الدال والمدلول ، أو بعلاقة الجملة ومعناها أو بعلاقة الجملة المنطقية بمرجعها . ان المنطوق ــ فى الواقع ــ لا يرتبط بفرد أو بموضوع معين ترد اليه كلماته أو احدى علاماته ، كما أنه لا يتصل بموقف محدد أو بسياق يعمل على تحقيق الجملة ، إذ أن ارتباطه الفعلى غالبا ما يكون بعدد من المجالات التى تظهر فيها منطوقات أو موضوعات أخرى مشابهة له ، أو متعارضة معه ، والتى ترتسم بينه وبينها فيها بعض العلاقات والوظائف والحدود والأبعاد التى يمكن ابرازها .

بعبارة أخرى ، ان المنطوق لا يحدد وجوده أو غيابه مرجع أو سياق يتكون من أحداث أو وقائع أو أشياء أو أشخاص على شاكلة الجملة ، فهو يرتبط ــ كما يقول فوكو ــ « بوضع مرجعى » (référentiel) يتشكل من بعض القوانين والقواعد التى تسمح بوجود الأشياء أو الموضوعات التى تشير اليها ، وبانبثاق ضروب العلاقات السالبة أو الإيجابية التى تقوم فيما بينها . إن هذا « الوضع المرجعى » أشبه بحقل أو مجال انبثاق للأفراد والأشياء والعلاقات التى يمكن أن تنعقد فيما بينهم ، ولكن على مستوى المنطوق نفسه ، وهو الذى يحدد ــ فى نهاية الأمر ــ ظهور ما يمكن أن يضفى على الجملة النحوية معناها ، ويمنح الجملة المنطقية قيمتها من الصحة أو الصواب ، وذلك من غير أن يختلط مع المستوى النحوى أو المنطقى لتراكيب هذه الجمل[١٧]

أضف إلى ذلك أن المنطوق يختلف عن أى مجموعة من العلامات اللغوية بسبب العلاقة الخاصة التى تربطه بالفاعل ، إذ أن فاعل المنطوق لا يمكن رده ــ بالضرورة ــ الى شخص المتكلم الموجود بالجملة ، وحتى فى غياب شخص

المتكلم من الجملة ، فإن فاعل المنطوق ليس بالضرورة هو الفاعل الخارجي ، أى الشخص الفعلى أو المؤلف الذى نطق به أو دوّنه ، إذ أن علاقة الانتاج التى تربط بين عملية الصياغة وصانعها لا تتطابق تماما مع فاعل المنطوق وما ينطقه . والدليل على ذلك ما نراه فى العمليات الأدبية من فرق بين شخصية الكاتب وشخصية الراوى . وليس هذا الفرق خاصا بالأدب وحده ، بل هو قاعدة عامة للمنطوق : إذ أن فاعل المنطوق ليس شخصا بعينه ، وإنما هو « وظيفة » قد تختلف من منطوق لآخر ، ولكنها وظيفة يمكن أن يؤديها أكثر من فرد ، تماما كما يستطيع فرد ما فى سلسلة من المنطوقات أن يؤدى أكثر من دور .

إن فاعل المنطوق إذن « مكان محدد وفارغ » يمكن أن يشغله أكثر من فرد . إلا أن هذا المكان لا يبقى ثابتا طيلة الوقت خلال مؤلف كامل أو نص برمته ، فهو سريع الحركة ، بالغ التغير : إنه قد يبقى مرادفا لنفسه عبر جمل عديدة ، وقد يتغير من جملة الى أخرى . الا أن هذا الفاعل المنطوق هو — على كل حال — الشرط الأساسى لقيام المنطوق والركيزة الأولية التى لا يمكن لأية صياغةأن تكتسب بدونها صفة المنطوق . ويقول فوكو تأكيدا لدور الفاعل :

> ان وصف صياغة ما كمنطوق لا يكون بتحليل العلاقات بين المؤلف وما يقول ( أو ما أراد أن يقول أو ما قال عن غير وعى ) ولكن بتحديد المكانة التى يمكن ويجب أن يشغلها أى فرد حتى يصبح فاعل هذهالصياغة »(١٨) .

ولما كانت أهمية الفاعل بمكان لقيام المنطوق بوظيفته داخل الخطاب ، فإن هذه الأهمية نفسها تعقد على « المجال المساعد » أو الحقل المشترك الذى يتشكل من جماع الصياغات الأخرى ، التى يعد هذا المنطوق عنصرا من عناصرها ، ومن مجموع الصياغات المرجعية سواء أكانت ظاهرة أم ضمنية ، وسواء أكانت مساندة له أو معارضة . كما يتشكل هذا الحقل الذى يحدد للمنطوق — كما نرى — سياقا معينا ومحتوى أو مضمونا دقيقا ، من مجمل الصياغات التى تخضع لنفس وضع المنطوق اللائحى أو قاعدته الاجرائية من حيث هو مثلا نوع أدبى أو وعظ أو حقيقة علمية ، الى آخر صنوف وأشكال الوحدات الخطابية . من ثم ، يمكن القول بأنه لا وجود للمنطوق من غير حقل منطوق يجعل منه جزءا من

سلسلة وحلقة ضمن حلقات أخرى يستند اليها ويتميز عنها ؛ ولا عجب ، من ثم ، فى أن تكون هذه الشبكة من العلاقات المنطوقية بالغة الأهمية ، إذ أنها هى التى تشكل — فى لغة ما — القاعدة التى تقوم عليها الروابط النحوية والمنطقية والبلاغية بين الجمل وعناصرها أو فيما بينها . فالمنطوق — فى نظر الكاتب — « **ليس الذرة الضرورية لقيام الدلالة فحسب ، وإنما ، علاوة على ذلك ، هو المجال الذى يتيح لهذه الوحدات الدالة أن تتعدد وتتكاثر** »[١٩] .

أخيرا لابد للمنطوق من « وجود مادى » ، إذ أنه لا وجود له خارج ذاكرة تعيه أو تحفظه ، أو خارج مكان يحتل منه حيزا . من ثم ، فإن معطياته أو عناصره ووضعه المادى يعدون جزءا أساسيا من وجوده ، ويشمل ذلك ترتيب كلماته وتركيب الجملة التى يظهر من خلالها ، وطبيعة الكلام : شفهى أو تحريرى ، وزمان انبثاقه أو تاريخه ومكان ظهوره : هل هو فى كتاب علمى ، فى حديث ، فى تقرير ، أم فى غير ذلك ؟ وعلة ذلك أن أية صياغة منطوقية تعد فى ذاتها ، بالرغم من ضرورة وجود بعض العناصر الثابتة كالمكونات النحوية والدلالية والمنطقية ، حدثا فريدا له موقعه وتاريخه وخلفيته التى لا يمكن تجاوزها . من هنا كان لابد من التأكد من كل السمات الخاصة والمتميزة التى تشكل صياغة المنطوق ، مع أنه من الممكن ترجمته الى لغة أخرى أو تحويله الى شفرة معينة من غير تعديل هويته ، الأمر الذى يقودنا — فى نهاية الأمر — الى اعتبار هذه السمات جزءا من « الوضع التنظيمى » للمنطوق من حيث هو شيء محدد يمكن ترديده أو انتساخه ، ولكن فى ظروف ودرجات معينة[٢٠] .

إن هذه الصياغة تختلف اذاً عن أى انجاز لغوى آخر ، إذ حينما يقوم فرد ، أو جماعة إن شئت ، بصياغة ما ، فان ما يقوم به هذا الفرد يمكن عده فعلا يتحدد مبدئيا وفقا لأبعاد زمانية ومكانية ، كما يمكن رده الى فاعل معين . وإذا كانت الجملة النحوية أو المنطقية قد تتميز بعناصرها أو بقواعد تركيب هذه العناصر ، وإذا كانت صحة هذه الجمل هى أهم مقياس لسلامتها وقبولها لدى الناس ، فإن المنطوق ، هذا الوجود الخاص والفريد للعلامات ، لا كيان له خارج طريقة هذا الوجود فى ربطه بمجال محدد من الموضوعات ، وفى تحديد موقفه من كل فاعل ممكن ومكانته بين الانجازات المنطوقية الأخرى ، التى تشكل حقل استخدامه ، وتبرز فيه الدور الذى يناط به أداؤه[٢١] .

وإذا كانت هذه الدقة فى تعريف المنطوق قد شغلت فوكو وشغلتنا كثيرا ، فانه لم يتحر ذلك تماما فى تعريفه للخطاب ، وذلك قد يرجع إلى سبب بسيط ، وهو أن دراساته العلمية أو التطبيقية قد سبقت حاجته اللاحقة الى التنظير واستخراج مبادىء وقواعد الممارسة الأركيولوجية للخطاب .

إن لفظة « خطاب » (discours) تدل — عند فوكو — على أية مجموعة من الانجازات الكلامية ، أو على كل ما ينتجه الخطاب من مجموعات علامية ، أو على كل ما يدل على مجموعة أفعال للصياغة أو سلسلة من الجمل النحوية والمنطقية . ولعل هذا المفهوم الأخير كان لديه أكثر مفاهيم الخطاب استخداما . من ثم ، يمكن تحديد تعريف الخطاب بصورة أدق على أنه « **مجموعة علامية تتكون من منطوقات لها طرائق وجود خاصة** » ، ويبدو أن القانون الذى يحكم هذه المجموعات من العلامات المنطوقية ليس إلا « التكوين الخطابى » (formation discursive) نفسه ، الذى أبرزه الكاتب فى كثير من دراساته السابقة على المحاولة التنظيرية التى نحن بصددها . علما بأن هذا التكوين الخطابى لا يشكل مبدأ لصياغة المنطوقات وتجميعها بقدر ما يمثل نقطة لانبثاقها وقاعدة لتوزيعها وتناثرها . ولقد برز — على هذه النحو — كل من الخطاب الطبى والاقتصادى وخطاب التاريخ الطبيعى ، الأمر الذى يتيح لنا تحديد خصائص الخطاب « الاركيولوجى » عند فوكو ، وإبراز سماته المميزة له مقارنة بالأنواع الأخرى من الخطاب التى يعنى بتعريفها أهل اللغة .

من هنا ، نلاحظ أن تحليل المنطوقات لا يطمح — عند فوكو — الى أن يكون وصفا كاملا شاملا للغة التى يندرج تحتها ، إذ أنه ليس الا متابعة لمستوى محدد وخاص من مجمل مستويات الانجازات اللغوية بها ، من ثم نحن لا نجد فى هذا التحليل اهتماما بالمستويات النحوية ، أو المنطقية أو النفسية أو السياقية للصياغات ، كما لا نقع على تعقب لما يمكن أن يتخيله البعض ضربا من « نبضات » الكلمة ، أو لونا من الغوص بحثا عن وحدتها العميقة الكامنة فى أغوار اللغة(٢٢) .

ونلاحظ كذلك أن الغرض من وصف المنطوق ليس هو ابراز وحدة خطابية بجانب الوحدات الأخرى أو على حسابها ، وإنما الهدف هو تحديد الظروف التى قامت فيها الوظيفة المنطوقية بدورها بحيث تكون قد أضفت على مجموعة من

العلامات — لا تقوم بالضرورة على بناء لغوى أو منطقى — نوعا من الوجود الخاص والمتميز ، مع الالتفات إلى أن هذا الوجود ليس معنى خفيا أو كامنا ، وليس بناء ظاهرا ومعلنا ، وإنما هو — بسبب قيامه بوظيفة رأسية تجاه المجموعات الدالة الأخرى — لا مرئى تماما ولا خفى تماما .

هو ليس خفيا لأنه خاص بوجود مجموعة من العلامات التى قد تم انتاجها فعلا ، ذلك لأن التحليل المنطوقى لا ينصب — بسبب طبيعته التاريخية — إلا على عناصر علامية أو دلالية قد تم نطقها أو تدوينها ، وإلا على الطرائق الخاصة التى تتيح لها الوجود ، وامكانية معاودة الظهور مرة أو أكثر من مرة من خلال عمليات مماثلة محتملة . بعبارة أخرى ، أن هذا التحليل لا يعنى الا بتفسير مجال المنطوقات ، ولا يلتفت الى تولد المعانى المختلفة وتكاثرها فى الحقول الدلالية الأخرى للخطاب ، واذا هو التفت الى هذا التعدد والتكاثر ، فإنما يفعل ذلك انطلاقا من « أرضية منطوقية واحدة ثابتة » ، لأنه لا يجب أن يشغل بعمليات ازدواج المعانى أو كبتها أو انعكاساتها على مستوى الصياغة . ولربما انصب اهتمامه — للضرورة — على نوع من « النقص » لا يقمع داخل النص نفسه كحقل دلالى ، وإنما يعمل بطريقة موازية لحقل المنطوقات ، إذ أن هذا النقص أو الغياب خاص هنا بصياغات أخرى ممكنة ، ولكنها استبعدت أو رفضت أو منعت لأنها قد تتعارض أو لا تتقابل مع الحدود الاستراتيجية للخطاب .

ومع ذلك ، ليس المنطوق مرئيا بحيث يسهل ادراكه كاحدى المعطيات الجاهزة أو احدى المستويات الظاهرة للنص ، إذ أنه — كما سبقت الإشارة الى ذلك — ليس وحدة قائمة بذاتها أو مستقلة تعمل بجانب أو عبر الوحدات اللغوية أو المنطقية الأخرى للخطاب . إنه — فى الواقع — وبصفة تكاد تكون دائمة ، عبارة عن وظيفة تعمل داخل مقاطع علامية ، ولكن ليس من خلال مضمونها أو محتواها المباشر ، وإنما وفقا للطريقة التى أوجدت هذه العلامات ورتبتها على النحو الذى هى عليه . إن المنطوق — فى عمله هذا — ليس إلا الغائب بالنسبة للموجود . إنه أشبه بهذه الوظيفة الخاصة باللغة كدال ، أى تلك التى تختفى ليظهر الآخر ، ويتراءى البعيد ، وتنبثق امكانيات لغوية أخرى ، مجرد وظيفة تبدأ مع اللغة وتنتهى معها ، فهى لا تردنا عبر الآخر الى حرية انسانية فاعلة ، ولا تقودنا إلى بعد قبلى قد يتخيله البعض مخزنا عامرا بالدلالات

« الانسانية الحية » . من ثم ، فان التحليل المنطوق لا يجب التحليلات اللغوية أو المنطقية للخطاب ، ولا يشكل بالنسبة لها ، حينما يعنى المحلل الأركيولوجى بدراسته ، إلا مجالا يتقاطع معها[٢٣] .

يتبين من ذلك كله أن المنطوق يقوم بوظيفة علامية لا تتطابق مع صحة تركيب الجملة النحوية أو مدى تقبلها ، ولا مع سلامة واتساق الجملة المنطقية ، كما يتضح أنه فى حاجة لكى يوجد الى وضع مرجعى يمايز بينه وبين الموضوعات التى تصاحب وتوضح علاقته بها، وإلى مواقف لفاعل أو أكثر، وإلى مجالات مسانـــــــــــــــــــــــــدة أو تعايش مع المنطوقات الأخرى ، وأخيرا إلى حضور مادى تنظيمى . كما يتبين لنا — فى نهاية الأمر — أن « التكوينات الخطابية » ليست الا تشكيلات على مستوى أعلى يناط بها تحديد نظام الموضوعات التى تتشكل فيها المنطوقات والتحكم فى مبدأ التناثر الذى يحكم توزيعها وشبكة أوضاعها المرجعية . كما تعمل هذه التكوينات الخطابية على ابراز مدى توافق المنطوقات مع القواعد العامة لعمليات الصياغة المنطوقية ومبادىء التوزيع الممكنة للمواقف الفاعلة ونظام المجالات المساندة وحقول التعايش المرتبطة بها . وأخيرا هى تعمل على إبراز مدى امكانية قبول وتبنى واستخدام هذه المنطوقات فى حدود المؤسسات وكعناصر مرتبطة بمجالات الرغبة أو المنفعة أو كجزء من استراتيجية خطابية .

بعبارة أخرى ان هذه التكوينات الخطابية ليست الا « النسق المنطوقى العام » الذى يحكم ، بجانب الأنساق اللغوية والمنطقية والنفسية ، كل مجموعة من الانجازات الكلامية . ولما كانت هذه التكوينات لا تخضع — كالنظم اللغوية والمنطقية — لقواعد بناء أو اتساق ، وإنما لمبدأ تناثر ، فانها — بالتالى — لا تعد شرطا لازما لقيام المنطوقات أو سببا يحكم ظهورها ، إذ أنها مجرد مجال لتعايشها . فالخطاب ليس — فى الواقع — إطارا صوريا مجردا أو مجموعة من القواعد لبناء وتنسيق المنطوقات ، وإنما هو حشد من الممارسات الكلامية أو العلامية التى تتبلور فى مجموعة من المنطوقات المحددة بظروف تواجد زمانية ومكانية . لا جرم — من ثم — أن يكون المنطوق جزءا من التاريخ ووحدة غير متصلة منه ، علينا أن ندرك حدودها وأشكال تواجدها بين تعاقب أو تزامن أو تكرار ، تماما كما يجدر بنا أن نعرف أبعاد تحولاتها وزمان ومكان حدوث انفصامها[٢٤] .

* * *

## هوامش الفصل الثالث :

١ — Gilles Deleuze, **Foucault, op. cit.**, pp. 22-24.

٢ — Jean Granier, **Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche.** Paris, Ed. du Seuil, 1966, pp. 39-110.

٣ — انظر فى هذا الصدد :

Paul Ricoeur, **La métaphore vive.** Paris, Ed. du Seuil, 1975, pp. 323-399.

حيث يحاول الكاتب ، انطلاقا من مفهوم « الاستعارة » عند أرسطو تحديد نمطى الخطاب الغربى وهما الخطاب الشعرى والخطاب الفلسفى .

٤ — **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٣٢—٣٣ .
٥ — **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٣٤ .
٦ — **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٣٥—٣٦ .
٧ — **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٣٦—٣٧ .
٨ — **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٣٨ .

٩ — Michel Foucault, "Réponse au Cercle d'épistémologie", in **Cahiers pour l'Analyse,** No. 9, 1968, p. 17.

١٠— أركيولوجيا المعرفة ، ص ٤٠ .
١١— **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٤١ .
١٢— **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٤٢—٤٣ .

١٣— يعرف فوكو الحدث بقوله : « الحدث ، بالطبع ، ليس بجوهر ولا عرض ، وليس بصفة أو عملية ، إنه لا ينتمى الى نظام الأجسام . ومع ذلك ، فهو ليس مجردا ، أو مفارقا للمادة على الاطلاق ، إذ انه لا يؤتى أثره قط ، الا على مستوى المادة ، وليس هو نفسه بأثر الا على مستواها . وهو لا يقع او يوجد إلا فى علاقة ، أو تعايش أو تناثر أو تقاطع أو تراكم أو انتقاء لعناصر مادية . انه ليس بفعل أو خاصية جسم ، فهو ينتج كأثر لشيء وفى داخل حركة من التناثر المادى . » **نظام الخطاب** ، ص ٥٩ .

كما يحاول فوكو أن يفهمنا أن الأحداث — كما يتصورها — لا علاقة لها بنظام التعاقب أو التزامن الشعوريين ، وهى لا تخضع لعلاقات السببية الميكانيكية أو

الضرورة المنطقية ، الأمر الذى يجعلها اقرب إلى نتاج عشوائى ولكنها عشوائية تتطلب فى نظره تصورا محددا ليربط بينها وبين الفكر . انظر **المرجع نفسه** ، ص ٦٠ــ٦١ .

يأترى هل يفكر فوكو هنا فى اعتباطية اللغة ، أم أن هذه العشوائية ليست الا محصلة الموقف المعرفى الأول الذى يترتب على منهجه : وهو محاولة ادراك الاحداث الخطابية أو المعرفية خارج أى عملية تنسيقية للشعور ؟

ولعل من المفيد أن نتذكر هنا قول ريمون آرون بأن الحدث هو : « إدراك لحظى أو إدراك لآنية ، إلا أنه متعذر المنال أو الادراك تحت مستوى المعرفة . وقد يكون من الممكن ــ على الأكثر ــ أن تبعثه الذاكرة ، أو أن يذكره راوٍ . ولا يهم الأمر إذا كنا بصدد حدث طبيعى أو انسانى : سواء قصصنا حكاية انهيار أو انفجار أو سلوك إذ أن إعادته ــ على أية حال ــ لا تبعد عن كونها قصة صنعها الإنسان من أجل الإنسان » . انظر : Raymond Aron, op. cit., p. 50

١٤ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٠٨ .

بالنسبة للفرق بين الجملة النحوية والجملة المنطقية ، يقول لنا الدكتور زيدان : « يوجب المناطقة التمييز بين الصورة اللغوية والصورة المنطقية للجملة ويحذرون من الخلط بينهما ، فهناك جملتان متشابهتان لغويا لكنهما متميزتان منطقيا ، وبالعكس قد توجد جملتان مختلفتان فى الصورة اللغوية لكنهما من صورة منطقية واحدة . فمثلا زيد مجتهد والكذب مذموم متشابهتان لغويا لكنهما من صورتين منطقيتين مختلفتين ويتبين الاختلاف مثلا إذا اضفت الى الجملة الأولى وكل مجتهد طويل القامة واستنتجت زيد طويل القامة كانت النتيجة ذات معنى ، بينما اذا أضفت للجملة الثانية والمذموم يستحق العقاب واستنتجت الكذب يستحق العقاب جاءت النتيجة بلا معنى ، إذ من يستحق العقاب هو الكاذب وليس الكذب . » انظر د. محمود فهمى زيدان : **فى فلسفة اللغة** . بيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٨٥ ، ص ٢٧ .

١٥ــ **أركولوجيا المعرفة** ، ص ١١٠ .

نظرية فعل الكلام مدينة أساسا للفيلسوفين الانجليزيين سيرل (Searl) وأوستن

(Austin) . ويحدد هذا الأخير لفعل الكلام ثلاثة مظاهر : هى (١) فعل التعبير (locution) أى التلفظ بعبارة ذات تركيب نحوى يرتبط بها معنى ومرجع ، و (٢) فعل الافصاح (illocution) عن مراد الكلام من نصح أو أمر أو وعد ، وأخيرا فعل الانجاز (perlocution) أى احداث الأثر المطلوب من الكلام . انظر فى ذلك :

J.L. Austin, **Quand dire, c'est faire:** Paris, Ed. du Seuil, 1970, pp. 28, 109-118. ، مترجم عن الانجليزية .

من ثم يتضح انه ليس هناك تطابق بين المنطوق عند فوكو وفعل الكلام . أضف الى ذلك أن فوكو يتغافل تماما عن مفهوم « الافتراض المسبق » (présupposition) الذى أشار اليه فريجة الألمانى فى معرض حديثه عن ضرورة مرجع يحدد خطأ أو صواب الجملة ، وهو المفهوم الذى سوف يبلوره ديكرو الفرنسى فى دراساته السيمنطيقية المتأثرة بالمدرسة التحليلية الانجليزية ، انظر كتاب هذا الأخير :

، Oswald Ducrot, **Dire et ne pas dire.** Hermann, Paris, 1972.
وبالنسبة للأبعاد الفلسفية للموضوع ، راجع كتاب :

Paul Henry, **Le mauvais outil, langue, sujet et discours.** Paris, Klincksieck 1977, pp. 42-80.

١٦ـ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١١٥ .

١٧ـ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٢١ .

١٨ـ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٢٦ .

بالنسبة لدور شخصية المؤلف والتعبير عن ذاتيته ، تقول لنا إنجيل ماريتى :

« إن اختفاء مؤلف العمل الأدبى ليس اختراعا لميشيل فوكو ، وليس موقفا نظريا قاصرا على أركيولوجيا المعرفة ، ولكنه أمر يلازم بروز كيان اللغة كظاهرة مميزة للأدبية المعاصرة . انظر :

Angele K. Marietti, **Michel Foucault Archéologie et généalogie.**

Paris, L.G.F., 1985, (Livre de Poche), p. 113.

١٩ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٣١ .

٢٠ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٣٦ .

٢١ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٤٠ــ١٤١ .

٢٢ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٤٢ .

٢٣ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٤٣ــ١٤٨ .

٢٤ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٥١ــ١٥٤ .

## ٤ ـ التكوينات الخطابية والمعرفية



لعل أول ما يخطر على الذهن هو أن أى تكوين معرفى جديد لابد أن يكون له موضوع يشكل الغاية التى يسعى إلى تحديدها أو قياسها ، كما يجب أن تأتلف حوله ــ فى الوقت نفسه ــ معظم المنطوقات على اختلاف مصادرها ومستوياتها وأشكالها ووظائفها فى اجراء تكاملى واحد حتى يكون لهذا التكوين بناء أو نسق منطقى واضح يبرر وجوده . غير أن فوكو يرى أن كثيرا من هذه التكوينات المعرفية التى ترتبط بموضوع قد لا تنتظم دائما ، خاصة اذا كان الموضوع نفسه هو ضرب من التصور أو البناء العقلى الذى لا يتسم بالثبات والدوام .

### التكوينات الخطابية والموضوعات :

على هذا النحو ، يرى الكاتب أن كل المنطوقات الخاصة بعلم النفس الباثولوجى تبدو متصلة ــ فى أشكالها المختلفة ــ بالتجربة الفردية أو الاجتماعية لما اصطلح على تسميته بظاهرة « الجنون » خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر . إلا أنه من الواضح ، أن وحدة موضوع مثل الجنون لا يمكن أن تشكل أساسا مقبولا يمكن أن تجمع حوله بعض المنطوقات الخاصة ، بحيث يتسنى وصفها وتحديد سلسلة من العلاقات الثابتة والدائمة فيما بينها . ذلك أنه لا يمكن تحديد « كيان » الجنون أو حقيقته وفقا لما قيل عنه إبان فترة أو حقبة من الزمن . فالجنون قد تشكل من جماع ما قيل عنه فى كل المنطوقات التى أشارت إليه بالذكر أو الوصف أو الشرح والتفسير ، الأمر الذى يتمخض عنه آن جميع هذه المنطوقات لم تعد ــ فى هذه الحال ــ تشير الى الموضوع نفسه بطريقة واضحة وثابتة .

وهذا الوضع أمر ــ لاشك ــ منطقى ، طالما أن الجنون الذى تدينه الأحكام القضائية أو تتعرض له الاجراءات البوليسية والتنظيمية لا يمكن أن يتطابق مع « موضوع الجنون » الذى يتناوله علم النفس الباثولوجى بالدرس والتحليل ، ذلك إلى درجة يذهب فيها فوكو إلى أن موضوعات علم النفس الباثولوجى قد تغيرت تغيرا جذريا منذ اعمال بينيل (Pinel) واسكيرول (Esquirol) إلى اهتمامات بلولر (Bleuler) بحيث أننا لم نعد ــ كما يقول ــ أمام نفس الأمراض ، ولا أمام نفس المرضى[1] . ومن ثم ، يتبين لنا أن الذى يميز خصوصية الوحدة الخطابية أو التكوين الخطابى ليس هو الموضوع الذى تلتئم حوله ، بقدر ما هو اداء القواعد

التى تحكم ظهور مختلف الموضوعات الخاضعة لعملها ، على أى مستوى كانت : على مستوى التقويم ( الأحكام الأخلاقية على ظاهرة الجنون ) ، أو على مستوى الوصف والتحليل ( مجال علم النفس الباثولوجى ) أو على المستوى الاجرائى ( أحكام القانون الخاصة بمعاملة المرضى العقليين من حيث الحقوق والمسئولية ) .

إلا أن مبدأ تكوين الوحدات الخطابية قد تقوم — وفقا للكاتب — على احتمالات أخرى كمحاولة استخلاص العلاقات التى تنشأ بين المنطوقات انطلاقا من قوالبها الصورية ، أو من نماذج تداخلها واندماجها ببعضها ، الأمر الذى يوحى بأن هناك أسلوبا معينا أو طريقة معينة فى ربط المنطوقات وصياغتها ، وفى تحديد سمة غالبة لهذه المنطوقات كسمة « الوصف » التى ظن فوكو — فى البداية — أنها تنظم حقل المنطوقات الطبية جميعا خلال القرن التاسع عشر ، سواء على مستوى حقل الإدراك أو تحليل الظواهر الباثولوجية أو دور الجسم كنظام مرئى أو طريقة التسجيل من خلال النظر واللمس والاصطلاح المستخدم .

بيد أن فوكو قد تنبه — بعد ذلك — إلى أن الخطاب الاكلينيكى كان خليطا من الافتراضات الخاصة بالحياة والموت ، ومن الأحكام الأخلاقية والاجراءات الوقائية والمبادىء التنظيمية والمعايير التعليمية قبل أن يكون — بصفة أساسية — مجموعة من الظواهر الوصفية ، أى أن المستوى الوصفى للمنطوق الاكلينيكى نفسه لم يكن الا جزءا لا يتجزأ من الصياغة الماثلة فى الخطاب الطبى . ولربما يكون هذا المستوى الوصفى قد تغير وتبدل ، أو تعددت وسائله بتعدد وسائل الفحص وتزايد دور الأجهزة الطبية واختلاف مستويات الدراسة من البيولوجيا إلى علم التشريح إلى الفيزيوباثولوجيا ، ولربما يكون مركز تسجيل المعلومات قد انتقل من الطبيب نفسه إلى الهيئات المتخصصة التى تعنى بتجميع الوثائق والبيانات والاحصائيات والى الجهات التى تسهر على توفير وسائل القياس والتحليل ، إلا أن ذلك كله لا يكتسب وحدته أو اتساقه — إبان القرن التاسع عشر — من خلال إطار منطوقى محدد بقدر ما تبرز قيمته أو فعاليته من تمركزه حول جماع القواعد التى اتاحت ظهور شتى عمليات الوصف — المشار إليها — سواء فى تراكمها أو تعايشها بطريقة متسقة أو غير متسقة(٢) .

وهناك أيضا امكانية تجميع الخطابات حول وحدة الموضوعات أو « التيمات » (thèmes) واستمراريتها، مثل تجميع الخطابات العلمية من بيفون (Buffon) الى داروين حول موضوع « التطور » . أو فى حقل دراسة الثروة حول موضوع « الاقتصاد الطبيعى » الذى يفترض مسبقا الأولوية السياسية والاقتصادية للملكية الزراعية والطابع « الطبيعى » للناتج الصافى ودورة الثروة فى الدولة وتوزيعها بين الطبقات الثلاث للمجتمع : الطبقة المنتجة والطبقة العقيمة وطبقة ملاك الأراضى المستفيدة أساسا من الناتج الصافى(٣) ، إلا أنه لما كان المفهوم الطبيعى يقوم على افتراض تعسفى ، فإن ذلك يؤدى الى انهيار الموضوع الفيزيوقراطى نفسه كمحور لتقييم هذا الاقتصاد . أما بالنسبة لموضوع التطور ، فهو يرتبط ، تقديرا الى موقعه من فكر القرن الثامن عشر أو التاسع عشر ، بنمطين مختلفين من التحليل وحقلين متعارضين تماما من المفاهيم إذ أن فكرة التطور فى القرن الثامن عشر تقوم على مبدأ « القرابة النوعية » ، وهى قرابة تشكل سلسلة من الحلقات المتصلة منذ بداية الخليقة ، أو سلسلة قد تم تكوينها تدريجيا مع مرور الزمن ، وفى حالة وجود فجوات أو انقطاع فى سلم الكائنات ، فإن مفكرى هذا القرن يلجئون الى نظرية الكوارث الطبيعية لتجاوز فكرة التغيرات المفاجئة . أما بالنسبة للقرن التاسع عشر ، فان الفكر التطورى لا يعنى بمبدأ اتصال حلقات الأنواع عبر الزمان بقدر ما يعنى بوصف مجموعات غير متصلة وتحليل أشكال التكيف بين الكائنات الحية لهذه المجموعات وظروف الحياة فى البيئة(٤) .

من ثم ، يفضل فوكو البحث عن مبدأ تشكيل الوحدات الخطابية ليس فى وجود مثل هذه الموضوعات المشتركة ، التى تقوم بالضرورة على أرضية معرفية واحدة ، وإنما فى نقاط الاختلاف أو التنوع بين الأفكار والمفاهيم التى تتولد عن مثل هذه الموضوعات المشتركة فى الظاهر ، إذ بدلا من البحث — كما يقول — عن التشابه الملح بين الموضوعات والتصورات والمفاهيم أو عن تصادماتها عبر التاريخ ، علينا بالأحرى أن نعمل على تحديد بعض الحقول من « الامكانيات الاستراتيجية » التى لا تلتقى فيها كثير من المعلومات المتناثرة الا على أساس عدد محدد من « القواعد التوزيعية » التى تحكم ظهورها وتحركها ، كما تضبط تآلفها أو تنافرها فيما بينها . الا أن هذا التفضيل لا يمنع فوكو من قبول الطريقة العكسية فى

تشكيل وحدات الخطاب ، وهى التى تقوم على انتظام الموضوعات والمنطوقات والمفاهيم فى انساق وظيفية وتحويلية ، وذلك بدلا من الاعتماد على فكرة التناثر حول المحاور التوزيعية . كما انه يقترح علينا، تجنبا لاستخدام اصطلاحات العلم او الايديولوجيا أو النظرية(٥) مقولة « قواعد تكوين الخطاب » ويقصد بذلك هذه القواعد المنظمة للتكوينات أو الانساق الخطابية ، وهى لا تتعدى — فى الغالب — مجموعة من العمليات التى تسعى الى ايجاد حالات من التماسك أو « التعايش » و « الاستبقاء » ، أو « التحول » و « الاختفاء » بين المنطوقات والمفاهيم القائمة داخل الوحدات الخطابية(٦) .

**قواعد تكوين الخطاب :**

كيف تعمل هذه « القواعد » ؟ وما هى الأسس التى تعتمد عليها فى تكوين وتوزيع الموضوعات داخل الوحدات الخطابية ؟

للاستدلال على ذلك ، لابد من متابعة الكاتب فى اختياره لمثال خطاب علم النفس الباثولوجى فى القرن التاسع عشر ، وهو الخطاب الذى شغله طويلا فى تحديد معالم « الجنون » ، وإعادة بناء خريطة تضاريسه فى دراسته المشهورة « **تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى** » . ولعلنا نجد فى ذلك نموذجا عمليا يدلنا على طريقة تفكير الكاتب ودليلا ملموسا على الطابع الاجرائى لمفهوم التناثر الذى يبدو محيرا لأول وهلة .

يرى فوكو أن اختيارنا لأى مقطع زمنى لابد أن يكون له دلالة أو وظيفة اجرائية بالنسبة للخطاب الذى نريد أن نحدد حقل موضوعاته وقاعدة توزيعها . من هنا كان اختيار الكاتب لبداية القرن التاسع عشر مرتبطا بظهور بعض الموضوعات الجديدة فى حقل خطاب علم النفس الباثولوجى . إذ أنه قد لاحظ — بجانب ظاهرة اضطرابات الحركة والهلوسة والكلام المنحرف — وهى ظواهر كانت تعد جميعا من اعراض الجنون على الرغم من انتمائها لنمط تحليلى آخر ، ظهور أعراض جديدة فى هذا الحقل وإن كانت هى أيضا مرتبطة بمستويات أخرى لا علاقة لها بظاهرة الجنون ، وأهمها الانحرافات السلوكية الخفيفة

والاضطرابات النفسية أو الشذوذ الجنسى وعوامل الايحاء والتنويم واضطرابات الجهاز العصبى المركزى والعجز عن التكيف العقلى والحركى وأخيرا الاجرام(٧) .

ولكى نصل — فى نظر فوكو — إلى استخراج القاعدة التى تحكم ظهور وتوزيع هذه الموضوعات فى حقل علم النفس الباثولوجى ، علينا فى البداية أن نحدد أماكن أو مستويات انبثاق هذه الموضوعات ، حتى نستطيع — بعد ذلك — تحديد وتحليل الفوارق بين الأفراد ، هذه الفوارق التى سوف تسمى — وفقا لدرجات العقلانية وأنماط التصور النظرى — أحيانا أمراضا واغترابا وشذوذا ، وأحيانا أخرى جنونا أو عصابا أو ذهانا ، وحتى انحلالا . وليس من شك فى أننا هنا أمام مستويات تختلف من مجتمع إلى مجتمع ومن عصر إلى عصر .

ولربما تكون هذه الموضوعات ، بالنسبة للقرن التاسع عشر الفرنسى أو الأوروبى ، قد نشأت بفعل الأسرة المحافظة والوسط الاجتماعى المباشر ووسط العمل والجماعة الدينية ، وكلها — كما نرى — مستويات ذات طابع معيارى لا تقبل الانحراف وتعمل على وضع حد له . ولكن اذا كانت هذه المستويات ليست جديدة تماما بالنسبة للمجتمع الفرنسى ومراكز الفعالية فيه ، فإن الجديد هو انبثاق مستويات متصلة بها ، وتضخم هذه المستويات الى درجة تلفت الانظار وتدعو الى اتخاذ هذه الظواهر موضوعا للملاحظة والوصف والتحليل من قبل علم النفس الباثولوجى ، وأهم هذه الظواهر هى الشذوذ أو الانحراف الجنسى والاجرام ، وذلك الى درجة أن هاتين الظاهرتين أصبحتا درجة من درجات الجنون أو نوعا من أنواع الانحراف الجنونى .

وعلينا — بعد ذلك — أن نبرز بعض « مستويات التحديد » أى القادرة على القيام بدور فعال فى تحديد جوانب من المرض العقلى ، وليس من شك فى أن أهمها هى « المؤسسة الطبية » وهى المسئولة — فى المقام الأول — عن تحديد موضوع الجنون بالنسبة للمجتمع ، وتشاركها فى هذه المسئولية « مؤسسة العدالة » التى تلعب دورا كبيرا فى تحديد المسئولية الجنائية وبلورة مفاهيم كالجريمة

العاطفية والخطورة على المجتمع و « السلطة الدينية » المناط بها التمييز بين المرض وبين مظاهر التطرف الدينى كالتصوف ، وبين مجالى الروح والجسد ، وبين المعجزات والشعوذة ، وأخيرا دور « النقد الأدبى والفنى » فى نظريته للعمل الفنى على أنه تعبير عن نفسية الكاتب وحياته(٨) .

بيد أن تحديد هذه المستويات لا يكفى — مع ذلك — لشرح الطريقة التى تأسس بها الخطاب الطبى النفسى إذ لابد من إبراز عوامل الارتباط بين هذه المستويات المختلفة ، وبين الوسائل والأسباب التى أدت الى تداخلها . ويرى فوكو أنه لا يكفى لشرحها ردها الى عوامل خارجة عن الخطاب نفسه ، كالقيم البرجوازية ودور الأسرة فى القرن التاسع عشر ، أو وظيفة العدالة وما طرأ عليها من النظر بعين الاعتبار لحياة المجرم ودوافعه النفسية وظروف بيئته وعوامل الوراثة ، وأخيرا مستوى العنف والإجرام فى هذا العصر ، إذ أن هذه جميعا عوامل تتجاوز أبعاد البحث ، ولكنها مادامت قد تمت ، فهى — بلاشك — ترجع إلى امكانيات قائمة فى الخطاب نفسه ، امكانيات تتيح التقابل بين المقولات الجنائية ومستوى التشخيص النفسى ، وما يترتب عليها من تخفيف المسئولية الجنائية للمريض المجرم ، وبين المستوى القضائى واجراءات البحث البوليسى وبين البيئة والانحراف ، وبين القيم الأسرية ووظيفة العلاقات الجنسية ، وبين الدين وضياع الانسان خارج هيمنته .

ومن ثم ، فإن القواعد التى تحكم طريقة توزيع الموضوعات فى خطاب ما محدودة . اذ لا يمكن أن تكون امكانيات انبثاقها وتكاثرها مطلقة ، لأنها تخضع — فى نهاية المطاف — لمجموعة من الظروف الوضعية الحتمية . وليس من شك ، فى أن هذه الظروف تنشأ فى ظل علاقات متشابكة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، ومن الأنماط السلوكية والأنساق المعيارية ، ومن نظم التقنية والنماذج التصنيفية والتشخيصية ، الا أن هذه العلاقات لا تشكل مع ذلك مضامين هذه الموضوعات . إنها — فى الواقع — لا تحدد أكثر من امكانية ظهورها وأشكال ارتباطها فيما بينها ، سواء أكانت أشكالا تقوم على التنافر أو

التقارب ، أم على التحاور أو التدرج . بعبارة أخرى ، إن التقاء هذه الظروف بموضوعات الخطاب لا يتم الا من خلال حقل ظاهرى بحت(٩) .

الا أن هذه العلاقات التى تنشأ بين الموضوعات ، والتى يمكن فهم ظهورها فى ظل ظروف معينة ، سواء أكانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو تقنية أو ثقافية ، تظل علاقات خطابية . فهى لا تنتظم الخطاب من الداخل ، أى فى ربط كلماته بمفاهيمه ، أو إقامة بناء جمله وتراكيبه ، وهى ـــ فى الوقت نفسه ـــ لا تعد خارجية الى الدرجة التى تفرض عليه أشكالا معينة أو منطوقات محددة . إنها تقدم له ـــ فى واقع الأمر ـــ عددا من الموضوعات الممكنة ، وتفرض عليه الطريقة (هى إذن لا واعية ) التى يمكن أن يعالجها بها ، فهى ـــ على حد قول فوكو ـــ ليست لغة الخطاب نفسها ولا ظروفه ، وإنما « الخطاب نفسه كممارسة »(١٠) .

من الواضح ، أن الكاتب لم يطرح تساؤلاته على الأشكال العلمية الجاهزة أو المستتبة كالطب وعلم النفس الباثولوجى والاقتصاد من حيث هى أبنية وأنساق علمية متجانسة أو متسقة كل فى مجالها ، طالما أن منهجه ـــ كما أومأت الى ذلك انجيل ماريتى(١١) ـــ يعمل على تخوم العلوم المألوفة والمناهج والانساق المعرفية المعروفة والمتفق عليها ، وطالما أن محط اهتمامه منها هو نشر موضوعاتها وإعادة توزيعها على ما بينها من تباين وتشابه وتجاور وتباعد ، لا من منظور ذات الباحث وتقديره(١٢) ، الأمر الذى قد يؤدى الى اكتشاف أشكال جديدة من الخطاب ، ولكن اعتمادا على أرضية الخطاب نفسه كحشد من القواعد الضرورية التى تعمل ، فى ظل ظروف تاريخية بعينها ، على إقامة ألوان محددة من الممارسات الخطابية .

ومن الواضح أيضا أن الكاتب لا يعنى فى دراسته لقواعد الخطاب بتاريخه المرجعى ، فهو لم يعن بتجربة المجانين أو بتجربة الجنون فى حد ذاتها ـــ وإن كان ذلك قد راوده وألح عليه من قبل(١٣) ـــ، ذلك أنه لم يرد ـــ من الناحية المنهجية ـــ صرف الخطاب الى ما يجاوزه من دلالات وأحكام وتقديرات إذ الغرض

من هذه الدراسة هو التخلى عن « عالم الأشياء » والمعانى القائمة قبل الخطاب ، وإبراز شبكة انتظام الموضوعات التى لا توجد الا به ، والنفاذ من هذه الموضوعات لا إلى ما تدل عليه فى الواقع الخارجى ، وإنما الى جماع القواعد التى تسمح بتشكيلها كموضوعات فى خطاب ، وتحكم ـــ بالضرورة ـــ إمكانيات انبثاقها التاريخى .

الا أن التخلى عن « الأشياء » ليس معناه ـــ عند فوكو ـــ اصطناع وسائل التحليل اللغوى للدلالة ، إذ أن الكاتب لا يسعى فى تحليله لمكونات الوحدات الخطابية الى تحديد عالمها المعجمى أو الاصطلاحى ، حتى ينفذ إلى انتظامات حقلها السيمانطيقى . بل على النقيض من ذلك ، إن تحليل المحتويات المعجمية لا يعكس ـــ فى نظره ـــ إلا فتات المعانى التى تدور بخلد الأفراد أو مساحة الدلالات التى يمكن توليدها من الخطاب نفسه كانجازات فعلية ، ذلك أن ادراك خصوصية الممارسة الخطابية كحقل خارجى تنتشر فيه لا يتحقق بما ترمز اليه العلامات اللغوية فى قلب الخطاب ، وإنما بما يتم بينها من إنجازات ، وما يفيض عنها على سطح اللغة نفسها(١٤) .

**المفاهيم والاختيارات الاستراتيجية :**

علينا الآن بعد أن تتبعنا حياة الموضوعات بين ظهورها وتنافرها وائتلافها فيما بينها ، وتناثرها بين مساحات تضيق حينا وتتسع حينا آخر لتكون أشكالا مختلفة من المعارف وحقولا متعددة من أنماط الكلام يسميها صاحبها « وحدات خطابية » أو « تكوينات من الأحداث الخطابية » وكلها ـــ ليس من شك فى ذلك ـــ مراتع خصبة لابتكار علاقات جديدة وارتباطات فريدة بين المنطوقات والمفاهيم ، التى انتزعت انتزاعا من مجالاتها الأصلية ووحداتها الأولى التى تشكلت فيها ونمت وأصبحت بالنسبة لها من الألفة بمكان الى درجة اننا لا نشك فيها قط ، ولا يساورنا أى قلق تجاهها ، أقول علينا الآن أن نفسح المجال أمام عالم المفاهيم حتى تأخذ هذه دورها فى التصدع والتفكك والاختفاء ، ثم الظهور مرة أخرى فى أشكال وتنظيمات جديدة .

هنا يتساءل فوكو ــ مرة أخرى ــ أمام هذا الحشد المتدافع من المفاهيم ، الذى يعثر عليه فى مجال التاريخ الطبيعى عند لنيه (Linné) وفى الاقتصاد الكلاسيكى عند ريكاردو ، وفى علم النحو كما صاغته مدرسة بورت رويال (Port-Royal) ، إذا لم يكن من الممكن التوصل الى هيكلها العام ، أو بالأحرى النفاذ الى هذا القانون غير المعلن الذى يفسر حركة انبثاقها ودورانها متزامنة كانت أم متعاقبة ، والوصول إلى النسق الملائم من الظروف التى حكمت ظهورها بدلا من السعى وراء المنهجية المنطقية ، أو البنية الاستدلالية الكامنة وراءها ؟

لكى نصل إلى هذه الغاية ، علينا أن نفهم كيف يتم تنظيم حقل المفاهيم عند فوكو .

إن تنظيم هذا الحقل يتم وفقا لبعض القواعد الرئيسية ، أهمها قاعدة « التعاقب » ويناط بها عملية تنظيم تسلسل المنطوقات سواء على طريقة التداخل والتضمن ، أو بواسطة نظم للوصف ونماذج للتعميم أو التخصيص وطرائق للسرد وتوزيع الزمن عبر التسلسل الخطى للمفاهيم ، وأخيرا من خلال توزيعاتها المكانية . كما تشمل هذه القاعدة عملية ربط المنطوقات وفقا لمبادىء تبعية لا تتطابق دائما مع ظاهرة التسلسل ، فهذه التبعية تربط مثلا بين فرض وتحقيقه ، أو بين تأكيد ونقده ، أو بين حجة واثباتها ، أو بين قانون عام وتطبيقه . وتضم هذه القاعدة أيضا بعض الأنماط أو النماذج البلاغية (rhétorique) التى تسمح بتشكيل المجموعات المنطوقية فى هيئة بناءات نصية ، منها ما يعتمد على الوصف أو التعريف أو الاستقراء ، وفى هيئة تصنيفات قد يكون منها الجديد أو القديم مع بعض تعديلات فى المعانى ، وذلك كاستخدام عصر النهضة لبعض مفاهيم التاريخ الطبيعى القديم كالنوع والجنس والعلامات ، وظهور مفهوم البناء خلال العصر الكلاسيكى ، ومفهوم الجهاز العضوى خلال الفترة ما بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر .

وثانية هذه القواعد الهامة هى قاعدة « التعايش » ويناط بها تحديد الشكل العام للحقل المنطوقى . ويتواجد ــ من خلال هذه القاعدة ــ كثير من

المنطوقات المسلم بها فى غير مجال العلم ، موضوع الدراسة والبحث ، وجزء من المنطوقات التى لا يسلم بها مثل تلك التى تكون محل انتقاد أو رفض . أضف إلى ذلك أن بعض هذه المسلمات يقدم أحيانا بطريقة معلنة فى صورة مراجع وملاحظات أو استشهادات ، وأحيانا أخرى بطريقة ضمنية من خلال المنطوقات نفسها ، كما ان العلاقات الموجودة بين هذه المسلمات غير متسقة أو مترابطة ، إذ بعضها يخضع لنظام التحقق التجريبى أو التحقق المنطقى ، وبعضها منقول من التراث ، أو محمول على التعقيب ، وبعضها ناتج من البحث عن المعانى الخفية أو من تحليل الأخطاء .

كما تسمح قاعدة « التعايش » هذه بايجاد « حقل تزامن » أو « تجاور » تلتقى فيه بعض المنطوقات الخاصة بنماذج بلاغية بالغة الاختلاف ، الا أن هذه الأخيرة قد تشبه المنطوقات الخاضعة للدراسة فتؤكدها ، وقد تكون هذه النماذج مبادىء عامة أو مقدمات لصياغة الحجج والبراهين ، وقد تكون سلطة أو حجة يعتد بها فى تأكيد أو تعضيد بعض الاقتراحات والافتراضات . ولعل أقرب مثال على تواجد مثل هذه « الحقول التزامنية » هذه الارتباطات التى نشأت أو ظهرت فى عصر لينيه وبيفون بين التاريخ الطبيعى من جهة ، وبين علم الفلك أو الكون ، وتاريخ الأرض ، والفلسفة واللاهوت والكتاب المقدس من جهة أخرى .

وأخيرا يمكن — من منطلق تنظيم المنطوقات نفسه — اصطناع « اجراءات تدخل » قابلة للتطبيق على المنطوقات . الا أن هذه الاجراءات ليست نمطية ، ولا يمكن — من ثم — تطبيقها على كل التكوينات الخطابية ، فهى اجراءات لها طابع الخصوصية ، وترتبط ارتباطا وثيقا بكل تكوين خطابى على حدة ، وغالبا ما تظهر فى صورة « تقنيات صياغة » أو « اعادة كتابة » ، وفى مناهج انتساخ للمنطوقات من لغاتها الطبيعية أو المباشرة الى لغة رمزية أو اتفاقية أكثر دقة وأقدر على المقارنة والتعميم ، وفى صيغ ترجمة للمنطوقات من حالات الكم والقياس الى عبارات وصفية وكيفية وبالعكس ، وفى وسائل تقريب تزيد من عملية الاستيعاب والفهم ، وفى طرائق تحديد تزيد مجال شرعية أو مصداقية المنطوقات اتساعا

واحكاما ، وأخيراً فى مناهج لنقل النماذج المنطوقية من حقل الى حقل ، وتقنين الجمل المنفصلة وإعادة ترتيبها وتوزيعها(١٥) .

بيد أن كل هذه العناصر ، التى تنتظم حقل المنطوقات والمفاهيم ، تظل — فى نظر الكاتب — بالغة التناثر والتشتيت ، لأنها تخضع لمبادىء توزيع جد مختلفة ، فمنها ما يخضع لقواعد بناء صورية ، ومنها ما ينتمى الى ممارسات لغوية وبلاغية ، ومنها ما يرتبط باستراتيجية توزيع النصوص وتداخلها فيما بينها ، ومنها — أخيرا — ما يتعلق بالزمن وأبعاده القصيرة أو الطويلة . إن أهم ما يجب أن يحظى باهتمامنا هى الطرائق التى تتواصل بها هذه المفاهيم والمنطوقات ، على الرغم من اختلافها وتمايزها فيما بينها ، لتشكل بعض السمات المميزة للتكوينات الخطابية . وللتدليل على ذلك ، يقول لنا فوكو ، مثلا ، إنه من المهم أن نعرف فى خطاب ما كيف ترتبط الأوصاف وأنماط السرد مع تقنيات الصياغة أو الكتابة ، أو كيف يتم الاتصال بين « حقل الذاكرة » وبين أشكال التدرج الهرمى والتبعية التى تحكم منطوقات النصوص ، وأخيرا كل ما يشكل « حزم » العلاقات التى يتكون منها — فى نهاية الأمر — نسق التكوين الخطابى .

وعلينا أن ندرك تماما أن وصف العلاقات المكونة للنسق ليس هو وصف الموضوعات أو المفاهيم نفسها ، إذ أن القصد ليس هو تقديم جرد كامل عنها فى كل خطاب ، أو جدولة سماتها العامة والخاصة ، أو اختيار مدى تماسكها وتناسبها فيما بينها ، فالمرام ليس عزل النصوص أو المؤلفات ، أو تعديد أشكال التحليل البنائى للموضوعات . على العكس ، أن هدف فوكو هو تحديد كيفية ارتباط المنطوقات والمفاهيم فيما بينها داخل أنماط خطابية محددة ، وهى الكيفية التى تأخذ أشكال التسلسل والتجمع المتزامن أو غير المتزامن والتعديل الخطى أو المتبادل ، والارتداد والظهور والاختفاء ، وإعادة التكوين والانتشار أو التحديد والاندماج مع وحدات منطقية أو محتويات سيمانطيقية جديدة(١٦) .

على هذا النحو ، لا تسمح لنا قواعد تنظيم المفاهيم والمنطوقات — التى ذكرناها باستنباط قوانين البناء الداخلى لها ، أو استخراج مبادىء توليدها

وتحويلها فى مخيلة الأفراد ، إذ أن كل ما تسمح به هو السعى وراء تناثرها الذى لا يتوقف بين الكتب والنصوص . وإذا كان هذه التناثر ، الذى يؤكد استبعاد كل عملية تجميعية أو توحيدية للذات ، هو ما يميز نمط الخطاب ، فإن تحليله يخص — فى نظر الكاتب — المستوى « القبل — مفهومى » (préconceptuel) لحقل الخطاب ، حيث يمكن لهذه المفاهيم أن تتعايش ، كما يمكن أن تتعايش القواعد التى يخضع لها هذا الحقل نفسه(١٧) .

بعبارة أخرى ، إن المستوى « القبل — مفهومى » يخص بعض النماذج أو الأطر العامة التى تحكم المفاهيم والعمليات المنطوقية فى قلب الخطاب الواحد ، أو فى قلب أكثر من خطاب . ويذكرنا فوكو بأن المبادىء الأربعة التى استمدها من علم النحو العام الكلاسيكى ، والتى تحكم — فى نظره — أشكال المعرفة فى الفترة المعاصرة له ، هى اقرب ما يكون الى هذا المستوى . وهذه المبادىء ، التى طبقها فى دراسته عن « الكلمات والأشياء » ، هى الإسناد (attribution) والتلفظ (articulation) والتسمية (désignation) والاشتقاق (dérivation) .

ولربما كان الاعتماد على نموذج نحوى أو لغوى ليس فقط وليد المنهج الأركيولوجى ، مثله مثل بقية المناهج البنيوية التى تأثرت بتعاليم سوسير ، وإنما وليد المنظور اللغوى نفسه لهذا العصر ، حيث أن اللغة تعد أداة التصور والمعرفة ومجال التصور فى الوقت نفسه ، من ثم نفهم انتاجية هذه العلاقات التى يقيمها النحو العام مع نظام الرياضيات (Mathesis) ومع فلسفة التصور أو التمثيل (représentation) ونظرية العلامات (signes) ، ومع التاريخ الطبيعى ومناهج التصنيف (taxinomie) والاقتصاد والرموز الاعتباطية لعمليات القياس والتبادل .

الا أن هذا المستوى ، الذى يتسم بصفتى التعميم والقبلية ، لا وجود له — مع ذلك — الا على سطح الخطاب نفسه ، فهو لا يرد — من جهة — إلى خلفية مثالية خارجة عن الزمان يناط بها دور المؤسس الأول ، كالشعور القبلى عند هوسرل ، ولا يرتد — من جهة أخرى — إلى حركة نشأة ونمو امبريقيين للمفاهيم المجردة . إن هذا المستوى يلتحم بالخطاب نفسه ، ليشكل معه مجالا

استراتيجيا تنبثق فيه المفاهيم وتنتظم فى اطار متشابك من التناسب واللاتناسب تحكمه القواعد الخاصة بكل ممارسة خطابية .

من ثم ، لا يكون الكاتب فى حاجة الى « أفق مثالى » يقوم بدور المصدر والأصل والأساس لانبثاق المفاهيم ، ولا إلى حركة تراكم من التجارب العامة التى تنشأ فى مكان ما أو زمان ما لتحدد مجموعة من القواعد يناط بها حركة تنظيم الممارسات الخطابية(١٨) . إن هذه القواعد محدودة لأنها وليدة التاريخ ، ولا تخرج عن اطاره الفعلى طالما هى لا تطبق فى الخطاب الا حقائق مرتبطة بفترات محددة . وهى — كذلك — وليدة التاريخ لأنها مؤقتة — مهما يطل عليها الوقت — بحيث تظهر وتتحرك ثم تختفى ، وهى لا تخرج عن إطاره لأنها ليست مبادىء عليا وليست — فى الوقت نفسه — متصلة الحلقات بمكان أو زمان أولى(١٩) .

إن قواعد تكوين الخطاب ليست — كذلك — وليدة عقلية أو شعور فرديين ، فهى تنشأ فى الخطاب نفسه بطريقة لا واعية ، وتهيمن على كل الممارسات و « الانجازات الكلامية » — كما يقول سوسير — التى تدور فى حقله . وهذه القواعد — وإن لم تكن عامة وترتبط الى حد ما بحقول خطابية معينة — فهى تقبل المقارنة والتبادل بين مجال ومجال أو بين مجال وأكثر . من هنا استطاع الكاتب أن يطبق مبدأى « التماثل والاختلاف » على مجالات هامة من مجالات المعرفة فى العصر الكلاسيكى مثل مجالات علم النحو والتاريخ الطبيعى والاقتصاد(٢٠) .

أضف إلى ذلك أن العناصر المختلفة التى تتكون منها الوحدات الخطابية كالمفاهيم والموضوعات والصياغات المنطوقية تخضع هى الأخرى فيما بينها لتجمعات وتنظيمات قد تنتشر أو لا تنتشر ، وقد يحتل بعضها دورا قياديا فى مجال المعرفة ، وقد ينزوى بعضها ويظل فى الظل الى أن يتقلص ويمحى ، وغالبا ما تسمى هذه التجمعات المنتظمة « نظرية » أو « تيمة » ، وغالبا ما يكون السبب فى انتشار بعضها وانزواء بعضها الآخر راجعا إلى عوامل « استراتيجية » تلعب دورا حاسما على مستوى الخطاب نفسه ، وإن كانت هذه العوامل ذات طبيعة مزدوجة : معرفية وغير معرفية .

ذلك أن فى كل خطاب ــ كما يذكر فوكو ــ بعض « نقاط انكسار » تظهر فى هيئة عدم توافق بين موضوعين أو مفهومين ، ومن ثم يصعب اندماجهما فى سلسلة منطوقية واحدة . إلا أن هذه النقاط معدة ــ فى الوقت نفسه ــ للقيام بدور « محاور تعادل » ، إذ أنهما بدلا من التناسب مع بعض المفاهيم المجاورة قد يقومان بدور تناوبى : أى اما هذا المفهوم أو ذاك ، أو اما هذه الصياغة المنطوقية أو تلك ؟ الأمر الذى يتولد عنه قيامهما بدور ثالث وهو دور تماسك وانطلاق لعملية اشتقاق منهجى جديد لعدد من المفاهيم والموضوعات والصياغات المنطوقية التى قد تخضع بدورها لعين العمليات التى تعرضت لها المجموعة الأولى .

إلا أن هناك ــ من الناحية الاستراتيجية ــ احتمالات تتحقق وأخرى ــ بالرغم من معقوليتها ــ لا تتحقق . ولكى ندرك طبيعة أو أسباب الاحتمالات التى تحققت دون غيرها ، لابد من القيام بتحليل أو تشخيص بعض مستويات « الحسم » الخاصة بالخطاب . وأهم هذه المستويات ــ بلا شك ــ الدور الذى يلعبه الخطاب ، موضوع الدراسة ، بالنسبة للخطابات المعاصرة والخطابات المحيطة به ، إذ أن هذا الخطاب قد يقوم ــ بالنسبة لها ــ بدور « النموذج الصورى » التى تحاول أن تطبقه فى حقولها الدلالية المختلفة ، وقد يكون ــ على العكس ــ نموذجا معبرا عن خطابات أكثر تعميما وتجريدا منه ، وقد يكون مرتبطا بعلاقة بارزة من التشابه أو التعارض مع خطابات أخرى فى مجال بعيد نسبيا ، مثل علاقة التشابه بين الاقتصاد والتاريخ الطبيعى فى العصر الكلاسيكى ، وعلاقة التعارض بين التاريخ الطبيعى والنحو العام .

من ثم ، ليس من الضرورى أن تتحقق نفس الدرجة من الانتشار لكل عناصر التكوينات الخطابية ، إذ أن ذلك يحسمه نظام الاختيارات الاستراتيجية ، ومن هنا أيضا ما قد يحدث من خلخلة فى قلب مجموعة خطابية واحدة حينما تنسلخ منها تكوينات معينة ، وتندمج فى مجموعة أخرى ، فيتولد عن ذلك عالم جديد من الامكانيات الخطابية . إلا أننا يجب أن ندرك أن هذه الامكانيات ليست ضمنية

أو موجودة بالقوة ، على طريقة التهويمات الميتافيزيقية ، وإنما هى وليدة التعديلات التى تتم وفقا لنظام الاختيار او الاستبعاد الاستراتيجى ، وما يترتب على ذلك من اندماج وحدة خطابية أو أكثر فى مجموعة خطابية مغايرة .

أضف إلى ذلك أن الاختيار الاستراتيجى لمستوى نظرى أو مفهومى معين فى تكوين خطابى ما يرتبط الى حد كبير بالوظيفة التى يمارسها الخطاب الرائد فى حقل الممارسات « اللاخطابية » . أو بعبارة أخرى ، إن الاختيار الاستراتيجى قد ينتمى — فى قواعده الأساسية — الى ظروف خارجة عن الحقل الخطابى ، وهذا شيء واضح بالنسبة للاقتصاد الذى يلعب دورا هاما على مستوى السياسات الحكومية ، وعلى مستوى الممارسات اليومية والصراعات الاجتماعية والسياسية فى فترة بدايات الرأسمالية .

كما أن الاختيار الاستراتيجى يخضع لعملية « تملك » الخطاب نفسه ، إذ أن حق القاء الخطاب ، أو حق تكوينه سواء من الناحية التخصصية ، وسلطة الوصول إلى الوثائق واستخدامها مقصور فى المجتمع الغربى على فئات محددة من الأفراد ، مثل رجال الحكم أو المنظرين الاقتصاديين أو المشرعين أو الاطباء .. الخ . كما يرتبط هذا الاختيار — فى الوقت نفسه — بمواضع « الرغبة » من الخطاب ، لأن هذا الاختيار قد يشكل لونا من ألوان الأخراج الخيالى ، أو ضربا من ضروب التحريم ، أو يمثل عنصرا رمزيا أو أداة إشباع غير مباشرة ، وليس هذا وقفا على الخطاب الأدبى أو الخيالى فحسب ، وإنما هو أمر يشمل انماطا أخرى عديدة من الخطاب ، سواء فى اللغة أو الاقتصاد والفلسفة والفن وغير ذلك .

ولكننا يجب أن ندرك جيدا أن هذه النقاط الاستراتيجية ليست مفروضة على وحدة الخطاب أو نظام تكوينه ، فهى ليست عناصر ملتوية ، أو كامنة فيه بحيث تجعل منه خطابا ثنائيا يتكلم بلغتين : لغة الباطن ولغة الظاهر ، أو لغة الحقيقة ولغة الزيف ، إن هذه الاختيارات بالرغم من خارجيتها النسبية ، عناصر مكونة ومؤسسة من عناصر الخطاب[٢١] .

يبقى علينا أن نفهم — فى نهاية الأمر — أن اهتمام فوكو بتحليل العناصر المكونة للوحدات الخطابية ، وباكتشاف قواعد توزيعها وانتظاماتها المختلفة خلال الحقول المعرفية ، واهتمامه كذلك بابراز المستويات الداخلية للخطاب كالمفاهيم والموضوعات والصياغات المنطوقية والمستويات الخارجية المتصلة بالاختيارات الاستراتيجية ، يبقى دون مستوى البناء الكلى أو الشكل النهائى للخطاب . فالتحليل الذى يقوم به الكاتب لا ينطبق على جماع النصوص أو الاقوال التى تبرز من خلال مفردات الخطاب وتراكيبه اللغوية وبنائه المنطقى وأسلوبه . ذلك أن تحديد مبدأ توزيع الموضوعات لا يظهرنا على جميع ارتباطاتها ، أو على تفرعاتها الداخلية وبنيتها الدقيقة ، كما أن البحث عن قواعد التناثر لا يبرز بدوره عمليات اعداد النص ، ولا عوامل الاتصال بين الجمل .

ولكن هل معنى ذلك أن تحليل فوكو يظل بعيدا عن الخطاب أو عن مجمل عملياته الرئيسية ؟ إن فوكو — فى الواقع — وإن لم يعن بمعالجة الشكل النهائى للخطاب ، يعمل على ابراز «الأنساق » أو قل « الانتظامات قبل النهائية » التى تبرز من خلالها الأشكال النهائية للخطاب كاحدى الاختيارات الممكنة(٢٢) .

## هوامش الفصل الرابع :

١ ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٤٦ .

٢ ــ أن تعايش أو تواجد المنطوقات داخل التكوينات المنطوقية لا يخضع بالضرورة إلى مبدأ اتساق ، إذ أن المنطوق ــ كما يقول دولوز ــ يخضع لقواعد متغيرة تحدد « اطرادات » وليس « اتساقات » ، يقول : « ان الذى يكون مجموعة أو عائلة من المنطوقات قواعد عبور وتغير ، ذات مستوى متماثل ، الأمر الذى يجعل من هذه « العائلة » وسط تناثر وتغاير ، اى نقيض التجانس » . انظر :

Gilles Deleuze, **op. cit.**, p. 15.

٣ ــ للتعرف على الفكر الاقتصادى للطبيعيين ، انظر : د. عادل احمد حشيش : **تاريخ الفكر الاقتصادى** ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٤ ص ص ٩٧ــ١٣٥

٤ ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٥١ .

٥ ــ ان فوكو يشير هنا من غير شك ــ وإن لم يصرح بذلك ــ الى أدوات الفيلسوف المعاصر التوسير ومدرسته ، وهى أدوات يحرص على تجنبها حفاظا على « خصوصية » المنهج الأركيولوجى ، إن صح ظننا .

٦ ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٥٣

٧ ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٥٦

٨ ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٥٧ .

٩ ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٦٢ .

١٠ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٦٣ .

يعد الكاتبان دريفوس ورابينو الأولوية ، التى يعطيها فوكو للعلاقات الخطابية على الظروف الخارجية ، سمة من سمات البنيوية . انهما يقولان لنا فى صدد ذلك : « نكاد نعتقد بأن فوكو لا يطبق الا هذه النظرية العامة عن أهمية الممارسات الخلفية بالنسبة للوظائف المنطوقية فى سماحها بايجاد المنطوقات وموضوعاتها الا أنه يتبنى ــ بعد ذلك ــ ستراتيجية سيوية تميز بوضوح بين تحليله وبين مداخل كل من هيدجر وفتجنشتاين ؟ لأنه [illegible] لم يكن هناك شك فى [illegible] الممارسات اللاخطابية تلعب

ـــ بالنسبة له ـــ دورا ما فى تكوين الموضوعات ، فإن عوامل التحديد تظل مع ذلك للعلاقات الخطابية » . انظر :

H. Dreyfus et P. Rabinow, **op. cit.**, p. 96.

١١ـــ Angèle K. Marietti, **op. cit.**, p. 5.

١٢ـــ يبدو أن اختيار « الخطاب » كوحدة تحليلية ، وليس اللغة . يقوم اساسا على تجنب موضوع الذات واشكاليتها ، وهو موضوع يجب بحثه وتحليله وليس مجرد ادانته كما يقول فوكو . يقول بول هنرى فى تحديد « مشروع » فوكو الابستمولوجى : « ان الاطار الابستمولوجى لعلم الخطاب يبرز لنا فى صورة معكوسة للاطار الابستمولوجى للغة ،

وذلك بالقدر الذى يرتكز فيه الخطاب على المادة شبه الحديثة للمنطوقات ، وحيث يحل محل ازدواجية الشكل ـــ الذات مكان محدد وفارغ يستطيع أن يقوم بشغله فعلا عدد مختلف من الأفراد . ومن ثم ، نلاحظ أن فوكو لا يحاول أن يوصل بين تصوره للخطاب وبين مفهوم اللغة ، الا فى حدود بالغة الخصوصية ، الا وهى التى توضحها ـــ بالضبط ـــ العلاقة بين الإطار الابستمولوجى لموضوع الخطاب وإطار علم اللسانيات » ، انظر :

Paul Henry, **op. cit.**, p. 84-85.

١٣ـــ كان فوكو ، فى البداية ، يريد تأريخ الجنون نفسه فى « حيويته الأولية » ولكن يبدو أن انتقادات دريدا اللاذعة له قد دفعته الى تعديل موقفه وهو الأمر الذى يلمح اليه فى « **أركيولوجيا المعرفة** » ، المنشور عام ١٩٦٩ وما يناقشه صراحة فى طبعة عام ١٩٧٢ ، « **لتاريخ الجنون** » بملاحق الكتاب ، انظر مقال دريدا :

Jacques Derrida, "Cogito et histoire de la folie", in **L'écriture et la différence.** Paris, le Seuil, 1967, p. 56.

١٤ـــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٦٥ـــ٦٧ .

١٥ـــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٧٥ـــ٧٩ .

١٦ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٨٠

١٧ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٨١

١٨ــ عاد فوكو فأكد ، فى محاضرته الأولى أمام الكوليج دى فرانس فى ٢ ديسمبر ١٩٧٠ ، رفضه تفسير الخطاب باللجوء إلى فكرتى « الأفق المثالى » و « التجربة الأولية » نظرا لارتباطهما بمنظور الذات .

يقول الفيلسوف بصدد الذات التأسيسية وفكرة الأفق : « ان الذات المؤسسة مكلفة ــ فى الواقع ــ ببث تصوراتها بطريقة مباشرة فى الأشكال الفارغة للغة ، انها هى التى ، فى اجتيازها للكثافة وجمود الأشياء الفارغة ، تعاود من خلال الحدس التقاط المعنى المودع فيه . انها هى التى تؤسس ــ عبر الزمن ــ آفاقا من المعانى ليس على التاريخ فيما بعد الا اظهارها ، وحيث تجد القضايا والعلوم والمجموعات القياسية ، فى نهاية المطاف ، أساسا لها ... » انظر : **نظام الخطاب** ، ص ٤٩ .

ويقول بصدد التجربة الأولية : « ان هذه تفترض ، على أدنى مستوى للتجربة ، بوجود معانٍ سابقة ، قيلت بشكل ما ، وذلك قبل أن تعى هذه التجربة نفسها فى اطار كوجيتو ما . أن هذه المعانى كانت تجول العالم وتهيئه لنا من كل جانب ، وتفتحه ــ منذ البدء ــ لما يشبه ضربا من التعرف الأولى ، وهكذا يكون نوع من التواطؤ المبدئى مع العالم قد أسس لنا امكانية التحدث عنه ، وفيه ، والإشارة اليه وتسميته ، والحكم عليه ومعرفته ، أخيراً ، فى صورة الحقيقة . من ثم ، اذا وجد خطاب ما ، فياترى ما هى ، عندئذ ، شرعية وجوده ، إن لم يكن الا ضربا من القراءة المتحفظة » . انظر : **المرجع نفسه** ، ص ٥٠ .

١٩ــ يقول دريفوس ورابينو : « حينما يتبين فقط عدم جدوى محاولة تأسيس المعرفة من خلال ذات فردية ولا تاريخية ، فان الاستراتيجية الصالحة الوحيدة تصبح ــ من الآن فصاعدا ــ البحث عن مصدر للمعنى لا يقيم فى كنف شعور فردى واضح ، ولكن يرتكز على تفسير للثقافة والتاريخ » .

H. Dreyfus et P. Rabinow, **op. cit.**, p. 144

٢٠ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٨١ــ٨٤ .

٢١ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٨٧ــ٩٣ .

٢٢ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٠٠ .

★ ★ ★

# ٥ــ المقومات العامة للخطاب الأركيولوجى

يذهب فوكو إلى أن تحليل الخطاب غالبا ما يقوم عند كثير من الباحثين على إدراكه فى شموليته ، هذه الشمولية التى تشكل وحدته الأولية ، تماما كما يتشكل أى عمل أدبى أو فنى من مجموع النصوص التى ينتجها كاتب ما ، والتى تضفى عليه ــ متضافرة ــ هويته أو طابعه المميز ؛ الأمر الذى يتطلب القضاء على التنوع الفردى للنصوص ، وعلى استقلاليتها كانجازات حرة وفريدة من جهة ، والذى يفترض أن لكل خطاب بنية عامة تنعقد حولها كل الاختلافات القائمة بين النصوص المكونه له ، وتتوحد وتتجانس كل المعانى التى تعمل على بثها بعض المؤسسات والفنون والتقنيات المرتبطة به من جهة أخرى .

**الندرة والظاهرية والتراكم :**

ولما كان هذا المفهوم للخطاب يفترض أن فى كل نص جزءا قابلا للتعميم وجزءا غير قابل له ، ولما كان هذا المعنى العام أو الشمولى سوف يتكون ــ فى نهاية الأمر ــ على شكل ملاء من هذه المعانى الجزئية القابلة للدمج والتوحيد ، فانه سوف يخلف لنا ــ بلا شك ــ فى حقل الصياغات الممكنة للغة كثيرا أو قليلا من الفراغات ومواضع النقص . ولربما كانت هذه الفراغات أو هذا الخواء اكثر من الملاء ، إذ أن فوكو يميل الى الاعتقاد بأن المنطوقات المستبقاة تخضع لما يسميه « مبدأ الندرة »(١) .

على كل حال ، انه لن يعنى كثيرا بدراسة هذه الأماكن الشاغرة فى الخطاب ، ولن يحاول تحديد الأسباب أو الدوافع ، سواء أكانت تقوم على الكبت النفسى أو القمع السياسى ، التى تكمن وراء عملية استبعاد ما استبعد من منطوقات . هو لن يعنى ــ فى الواقع ــ الا بتحليل المنطوقات الماثلة فى الخطاب من غير أن يلتفت الى كونها بدائل ممكنة لغيرها ، او احتمالات قد تكون تحققت على حساب احتمالات أخرى لم تتحقق ، لأن ذلك سوف يدفع الى قراءة ظاهر النص أو حاضره ، لا فى ذاته ، وإنما على ضوء نص آخر غير معلن ، نص له كل حقوق الوجود ولكنه لم يتحقق ــ لظروف استراتيجية ما ــ من الناحية التاريخية(٢)

واذا كانت ندرة المنطوقات الموجودة قد تكون هى السبب — فى نظر فوكو — فى ادماجها بعمليات لا حصر لها من التعميم ، وفى إغراقها تحت أكوام من الشرح والتعقيب والتفسير ، فإن تحليل التكوينات الخطابية لن يحوم حول هذه المنطوقات ، ولن ينسج بصددها كل ما يخرصه من أسباب وبواعث كامنة وراءها ، أو من غايات يعتقد بأنها ستقود اليها حتما . انه لن يتجاوز ندرتها الفعلية والظاهرة . أى أنه اذا كانت النظم التفسيرية تقوم على إثراء وإخصاب المنطوقات ، فإن التحليل الخطابى سوف يتخذ موضوعه من شحها نفسه . غير أن التحليل ليس معناه اطلاق الأحكام التقويمية على هذه المنطوقات ، أو تحديد ما بها من خطأ وصواب وفقا لمعايير تفرزها شخصية المحلل وأيديولوجيته . ان هذا التحليل سوف يكون مجرد دراسة لحدود انبثاقها ، وذلك — بالضبط — على تخوم المنطقة التى استبعدت فيها المنطوقات الأخرى التى لم تر النور ، ومجرد وصف لامكانية تبادلها وانتقالها من مجال الى آخر ، وتعداد لظروف تملكها وتوظيفها فى خطابات أو مؤسسات أو تقنيات جديدة ، أى علينا أن نفهم أن الخطاب — فى طبيعته النهائية — ليس الا « متاعا » لا يمكن عزله — بسبب ندرته الأصلية — عن السلطة والصراع السياسى . يقول فوكو فى هذا الصدد :

**« ان الخطاب — مهما يكن فى ظاهره قليل الشأن — وبسبب التحريمات التى تنصب عليه ، سرعان ما يكشف لنا عن ارتباطه بالرغبة والسلطة . وليس فى هذا ما يدهش ، طالما أن الخطاب — كما أبرز ذلك التحليل النفسى — ليس هو ما يقوم باظهار ( أو اخفاء ) الرغبة فحسب ، وإنما هو كذلك موضوعها ، وطالما هو — وهذا ما لا يتوانى التاريخ عن تلقيننا اياه — ليس مجرد ترجمة للصراعات ولنظم الهيمنة — وإنما السبب والهدف من صراع الناس حول السلطة التى يحاولون الاستحواذ عليها »**(٣) .

وكما تتميز المنطوقات بندرتها ، فانها تتميز كذلك « بظاهريتها » أى أنها لا ترتبط بأية عمليات فكرية أو شعورية ، ولا ترتد الى أية ذاتية فردية أو حدس

جمعى ، فهى ليست الا حقلا تنتظم فيه الأحداث الخطابية ، وتتبدل فيه المفاهيم والموضوعات وتتحول وتتكرر فى استقلال وخصوصية تامة . كذلك ليس لتحليل المنطوقات أية علاقة معلنة أو خفية « بالكوجيتو »(٤) أى بفاعل واعٍ أو غير واعٍ بما يقول . فالمنطوق يرد الى حشد ، لا تعْرف هوية أصحابه — من الأقوال التى قد تتجمع حينا وتتنافر حينا آخر ، والتى قد تتباعد مرة وتتقاطع مرة أخرى ولكن فى مجال ظاهرى بحت . أن المنطوق — كما سبق القول — علامة أو علامتان يقوم التحليل بضمها أو ضمهما الى أشكال محددة من « التراكم » ، الذى غالبا ما يتسم بجمود الأشياء أو الرموز الأثرية . وليس المقصود هو احياء الأفكار أو الرغبات والأحلام التى قد تكون محفورة فى هذه العلامات ، والتى قد تستطيع الذاكرة أن تبث فيها الحياة ، وإنما المقصود هو تحديد نمط الوجود الذى يميز هذه المنطوقات ، ويتيح عملية ادراكها فى اوضاعها المختلفة من خلال كثافة الزمن ، لا على شكل سلسلة متصلة ، وإنما فى كل الحالات التى استخدمت فيها أو جددت أو حولت تارة ، أو التى استبعدت أو أنسيت فيها تارة أخرى ، وذلك إلى أن تزول مع زوال الحتميات الخاصة بالخطاب الذى يحملها .

ان التحليل المنطوق يعنى بعملية استبقاء المنطوقات ، أو تخلفها (rémanence) عن مثيلاتها وعن حقولها الأولى حيث انبثقت وتعايشت وتنقلت . من ثم نراه يقتفى أثرها ، ويتتبع خطواتها فى مجالاتها الأصلية كالمخطوطات والكتب أو النقوش ، وعبر المؤسسات التى تعنى بحفظها كالمكتبات ودور الأرشيف ، وعبر المجالات التطبيقية والتقنيات المادية ، ومن خلال الأنماط والأشكال اللائحية التى تحكمها ، إذ أن البحث عن التشريعات الدينية أو القانونية يختلف عن البحث عن الحقائق العلمية الوضعية أو الممارسات الأدبية والفنية . وأخيرا — وليس آخرا — عبر أنماط من السلوك والعادات المهنية والاجتماعية ، الأمر الذى نتبين منه أن هذه المنطوقات لا تحتفظ دوما بنمط وجودها ، أو بنظام العلاقات التى يحيط بها ، ولا حتى بنفس وسائل استخدامها(٥) .

معنى هذا أن المنطوقات لها قابلية للإضافة وقابلية للارتداد (récurrence) لها

قابلية للإضافة ، والتراكم ، ولكن فى أشكال وأنماط مختلفة ، إذ أن المعادلات الرياضية مثلا لا تخضع لنفس عملية الإضافة التى تخضع لها النصوص التشريعية ، فالنصوص القانونية لها طريقة فى الظهور والالغاء أو التقادم تختلف كثيرا عن النصوص الأدبية مثلا . هذا بالإضافة الى أن أشكال التراكم تتغير من عصر الى عصر ، إذ لا يمكن أن تتضاعف المنطوقات العلمية ، قبل وبعد تعميم وسائل القياس الكمى ، بنفس الطريقة .

وقابلية للارتداد(٦) ، لأنه اذا كان كل منطوق يشكل عنصرا من عناصر حقل منطوق سابق ، فان له القدرة — مع ذلك — على اعادة تنظيم هذا الحقل ، وتعديل توزيع عناصره ، أو — على الأقل — موقعه منها ، وفقا للعلاقات الجديدة التى يندرج تحتها . من هنا يكتسب المنطوق قدرته على تحديد ماضيه ، وتعيين ما هو محتمل وما هو ضرورى لوجوده . ولاشك أن هذه القابلية وظيفة خاصة به ، وجزء لا يتجزأ من طبيعته . الا أنها لا يجب أن تعيدنا — مع ذلك — إلى مفهوم العودة الى المصدر ، أو إلى اللحظة التأسيسية السابقة على الوجود المادى المباشر للمنطوق . فالمقصود بعملية الارتداد ، هو معالجة المنطوقات من خلال ظاهرة تراكمها ، هذا التراكم الذى لا تكف حركته نفسها عن تعديله وتغييره ، وربما عن هدمه لتؤسس من جراء ذلك مجال عملها الخاص به ، ألا وهو ما يسميه فوكو « الأرضية الوضعية » للخطاب(٧) .

ان وضعية الخطاب هذه يراد بها تحديد أبعاد « وحدة الشىء » الذى يشكل موضوع بحث العلماء ، أو حوار الكتاب والمفكرين فى عصر من العصور ، وفى مجال من المجالات ، كما يراد به « وحدة المستوى » الذى ينطلقون منه فى بحثهم وحوارهم وجدلهم وأخيرا « وحدة الحقل المفهومى » ، أو المجال الذى يتم من خلاله اتصال محدد ومثمر فيما بينهم .

**القبلية التاريخية والأرشيف :**

ان هذا المجال ، الذى تستقر فيه الى حين ، وضعية الخطاب ، والذى يتم من خلال حدوده الدقيقة تبادل المفاهيم بين المفكرين ، ومقارعة الحجة بالحجة ،

واختبار قدرة المنطوقات على البقاء والاستمرار ، أو عدم قدرتها على ذلك ، يشكل بالنسبة لكتاب عصر من العصور ، أو قل لكتاب ينتمون إلى أرضية ابستمولوجية واحدة « الظروف التاريخية لممارسة الوظيفة المنطوقية » ، والمساحة العملية الوحيدة للاتصال المنتج والفعال فيما بينهم . من ثم ، فإن هذه الظروف سوف تكون ما يسميه فوكو ، على أثر كانط ، ولكن بعد تفريغ المفهوم من مضمونه العقلانى أو الترانساندنتالى « القبلية التاريخية » .

وليس من شك فى أن هذه القبلية المزعومة لا علاقة لها البتة بالمبادىء التقويمية أو المعيارية ، وإنما هى مجرد شرط لحدوث المنطوقات على الشاكلة التى هى عليها ، وفى الحدود التى حدثت فيها ، أى أنها لا تحولها الى أحكام منطقية تتميز بالخطأ أو الصواب ، ولا تضفى عليها أية قيمة أو شرعية . انها مجرد أرضية تتيح لمنطوقات معينة فرصة الانبثاق والتعايش فيما بينها عبر القوانين والمبادىء والصيغ التى تنشأ تلقائيا لتحكم علاقاتها ، وتهيمن على مصيرها سواء بالبقاء أو التحول أو الاختفاء . بعبارة أخرى ، هذه القبلية ليست إلا جماع المعطيات الكلامية أو العلامية ، التى تم إنجازها فعلا فى فترة محددة من فترات التاريخ .

على هذا النحو ، يمكننا أن نبحث فى هذا الواقع التاريخى عن أسباب تناثر المنطوقات وتداخلها وتبادلها فيما بينها ، كما يمكننا أن نبحث عن عدم تناسقها وتعاقبها من غير نظام وتزامنها بالصدفة ، أى عن الأسباب التى تحكم قانون توزيعها . أضف إلى ذلك ، أن هذا الواقع سوف يسمح لنا — لا بإدراك معنى أو حقيقة أو غاية المنطوقات وهى أمور ترتبط جميعا بما نضفيه نحن عليها — وإنما بتوضيح الأنماط أو النماذج المختلفة من التاريخ لكل علم أو مجال خطابى نعنى بدراسته ، إذ لاشك أن لكل نمط تاريخى شكلا محددا من أشكال التناثر ، وصيغة معينة من صيغ الاستقرار والأداء ، وأن له كذلك مدى فاعلية ونشاط قد يكون وقفا عليه ، أو قاسما مشتركا بينه وبين الأنماط التاريخية الأخرى فى حقبة من الحقب .

وعلى الرغم من غرابة لفظة « القبلية » فى هذا المجال ، إلا أنها لا تعنى — على

الإطلاق — مبدأ خارجا عن التاريخ ، فهذه القبلية هى ما يَستخلص من جماع القواعد المنظمة لممارسات خطابية محددة ، وهى — مع ذلك — المبدأ الذى يحكمها . إنها المبدأ الذى يحكم العلاقات التى تنتظم فيها هذه الممارسات الخطابية ، والذى يتغير لا مع تغير الوحدات الخطابية نفسها ، وإنما مع تغير العلاقات المنظمة لشبكتها . من ثم — فهى ليست ضربا من القبلية الصورية — وإنما مبدأ تأسيس « لتناثر زمنى » ، ونقطة تجمع يخضع للتغير والتحول(٨) .

ونحن اذا عدنا مرة أخرى إلى مجال الاتصال بين الكتاب والمفكرين ، ربما بدا لنا هذا المجال بالغ السطحية والضيق ، بطىء الحركة ، ضعيف النمو ، وكأنما تنشأ فيه الموضوعات والأفكار والمفاهيم بطريقة تلقائية وتتحرك فى خطوط مستوية لا تعرف التركيب ولا التعقيد . الا أن الأمر — فى الواقع — غير ذلك ، إذ أن التكوينات الخطابية ، التى تواجه أول ما تواجه الباحث ، تتشكل من حقول منطوقية بالغة التشابك والتمايز ، ذلك لأن الممارسات والانجازات الخطابية ، التى تسمح بها ، تخضع لأنساق مختلفة ومتداخلة ، كما أن كل نسق ينفرد بمجالاته الخاصة ، وإنتاجه الخاص من الموضوعات ، وحقوله التطبيقية المنوطة به ، الأمر الذى يصعب معه أن تتراكم كل هذه المستويات بطريقة خطية واحدة .

على كل حال ، إن تجمع هذه الأنساق ، وما أنتجته من أحداث خطابية وموضوعات مرتبطة بها يشكل — فى مرحلة لاحقة — ما يطلق عليه فوكو اسم « الأرشيف » . وليس من شك فى أن هذا الأرشيف لا يقصد به صاحبه تجميع الوثائق والمستندات التى تشهد على الماضى وتشير إلى دوام هوية مجتمع أو أمة عبر التاريخ ، كما أنه لا يرتبط — لديه — بحصيلة فكر المفكرين ، أو بتجارب الحياة الزاخرة بالمعانى والعبر . إنه — فى حقيقة الأمر — لا يتجاوز هذا الرصيد المتراكم من الأقوال ، التى نشأت ونمت ، ثم انقرضت فى ظل علاقات خطابية محضة ، أى هو أشبه ما يكون بهذه النقوش المتراكمة على جدران المعابد القديمة . من ثم ، فنحن لن نبحث عن الأسباب المباشرة لهذه الأقوال فى الأشياء المشار اليها ، ولن نهتم بشخوص أو أسماء الذين تفوهوا بها فعلا ، إذ فيما يفيد ذلك ؟ ان تحديد

دلالات هذه الأقوال ، أو انتاج موضوعاتها ، لن يتم إلا من خلال نسق خطابيتها ، وفى حدود الامكانيات التى يتيحها هذا النسق ، تماما كما تحدد قواعد أية لغة التراكيب الممكنة والتراكيب غير الممكنة . إن الأرشيف يختص ، كما يقول فوكو :

**« بمستوى الممارسة التى تفجر حشدا من المنطوقات كأحداث منتظمة ، وكأشياء قابلة للمعالجة ... انه النسق العام لتكوين وتحويل المنطوقات »(٩) .**

ومع ذلك ، فإن وصف الأرشيف بدقة واتقان ، والإحاطة بكل تفاصيله لَمِنْ الأمور الصعبة العصية ، خاصة إذا كان هذا الأرشيف يخص مجتمع الباحث نفسه ، أو حضارته التى ينتمى إليها . ذلك أن الباحث يكون فى هذه الحال — وفقا لفوكو — متضمنا فى موضوع خطابه نفسه ، وواقعا داخل الحدود التى تتشكل منها أقواله ، وتتحدد على أساسها تاريخيته ككائن عابر فان . ولربما كان هذا الوصف ممكنا ، أو قل أقرب إلى الإمكان كلما كان الباحث قادرا على تجاوز الطابع الحالى لأرشيفه ، والانتزاع من معاصرته له . فى هذه الحال ، قد يبلغ الباحث « حافة الزمن » الذى يحيط بحاضره ، ويصل — فى نقطة خارجه منه — الى ما يرسم له حدوده . بعبارة أخرى ، ان وصف الأرشيف لا يصبح ممكنا أو ميسرا الا حينما يخرج الكلام عن نطاق ممارساتنا الخطابية ، أى خارج اللغة التى تحدد عالمنا ، وانطلاقا من موقع هو بمثابة « انحراف » بالنسبة لها ولنا .

اننا حينما نصل الى هذا الموقع — لو استطعنا إلى ذلك سبيلا — يمكننا أن ندرك خطاب الآخر فى مغايرته ، إذ أننا نكون قد وصلنا الى ما يقطع استمرارية وجودنا ، ويبدد ظلال « هويتنا الزمنية » التى نحاول بها تجاوز فجوات التاريخ ، ونكون قد قطعنا حبل الغايات التى تحاصرنا منذ البداية ، واجتزنا أوهام الذات وما تضيفه على العالم من أحلام الرؤى وأوهام التعبير . حينما نصل إلى هذا الموقع ، نكون قد تحققنا فى جوهرنا « كاختلاف » ، وتبلور عقلنا فى صورة « اختلاف الخطاب » ، وقام التاريخ فى شكل « اختلاف الأزمنة » ، وبرزت الذات عبر

« اختلاف الأقنعة » . وما هذا الاختلاف — فى نهاية المطاف — إلا حال وضعنا من تناثر نكون عليه أو نسجله فى خطاب(١٠) .

أن اكتشاف الأرشيف — على الرغم من وصفه وعدم اكتمال عناصره — يشكل الأرضية التى يقوم عليها وصف التكوينات الخطابية ، وتحليل المجالات الوضعية الخاصة بها ، وتحديد معالم الحقول المنطوقية ، الأمر الذى يؤدى — بفعل الكلام وقوانين توليده — إلى تكريس مجموعة من الأبحاث الخطابية تحت مسمى « الأركيولوجيا » . من ثم نعود فنقول بأن غرض الكاتب من ذلك كله — من الأرشيف إلى الأركيولوجيا — هو وصف المنطوقات فى مستوى وجودها التاريخى ، وتحديد الوظيفة المنطوقية ومجال عملها فيما قيل ، وإبراز التكوينات الخطابية كأطر انتماء لما قيل ، واكتشاف « نظام الأرشيف العام » الذى تتبعه جميع هذه المستويات . يقول فوكو :

« ان الأركيولوجيا وصف للخطاب فى صورة ممارسات محددة بعناصر الأرشيف »(١١) .

### الأركيولوجيا وتاريخ الفكر :

عند هذا المستوى من البحث والتأمل ، يرى فوكو لزاما عليه ، حتى لا تختلط الوسائل والأغراض العلمية ، أن يميز بين منهجه فى التحليل المنطوق و « التنقيب » الأركيولوجى ، وبين مناهج تاريخ الفكر ، لاسيما وأن بينهما قاسما مشتركا ، ألا وهو دراسة الفكر الانسانى والتأريخ له .

ويبدأ الكاتب بتحديد الجوانب السلبية فى تاريخ الفكر التقليدى ، وهى الجوانب التى دفعته الى تجديد وسائله وأدواته فى البحث والتفكير . ومن ثم ، هو يرى أن تاريخ الفكر مجال غير واضح المعالم والحدود ، خالٍ من كل موضوع محدد أو مؤكد ، ومن كل منهاج ثابت ومستقيم . وهو يرى — على وجه الدقة — أن تاريخ الفكر يعتمد على حشد من المعلومات الهامشية والفرعية ، وعلى تكدس المعارف غير المتبلورة حول ألوان من العلوم القديمة ، التى لم تصل إلى الأشكال

العلمية المطلوبة ، كما وجد أن هذا « العلم » يعنى بتجميع الآراء والهواجس والأفكار التى تتأرجح بين الفنون والعلوم والآداب والفلسلة بطريقة تكاد تشبه الكتابات الروائية السريعة ، التى تقوم على سرد حكايات الفشل والنجاح ، أو الكتابات الصحفية التى تعتمد وسائل الإثارة فى جذب اهتمام القارىء ، واحداث حالات كالدهشة والانبهار لديه .

وعلى الرغم من أن مهمة تاريخ الفكر تقوم على فحص ومعالجة وتفسير المناهج والمذاهب الفكرية والعلمية المختلفة ، وعلى تقديم رؤية شاملة لكل ما يقع فى حقله من آداب وفلسفات ونظريات علمية ، إلا أنه غالبا ما يقف عند جمع المعلومات « الامبريقية » ، ووصف الأحداث والمضامين المباشرة التى تسجلها المذاهب والنظريات ، مع تتبع بين الحين والآخر لنشأة وتطور التصورات العلمية ، ووضعها النهائى من هذه الحركة العلمية والثقافية . وهو كثيرا ما يعنى — علاوة على ذلك — بمتابعة حركة التبادل الفكرى بين العلماء ، وبطريقة انتشار المعرفة العلمية ،وهجرة التصورات بين المجالات الأدبية والفنية والفكرية ، والتأثيرات التى تتم فيما بين هذه المجالات ، أو بين هذه الأخيرة وبعض المؤسسات السياسية أو الاجتماعية ، أو بينها وبين كثير من التقنيات والاحتياجات والممارسات غير المعلنة . باختصار ، ان تاريخ الفكر يعتمد — فى نظر فوكو — على ثلاث دعائم رئيسية : « النشأة » ، و « الاستمرارية » ، و « الشمول » : نشأة التيارات الفكرية والتصورات العلمية بطريقة خفية وبطيئة ، واستمرارها تحت مظاهر التغيير المختلفة ، وأخيرا تبلورها فى صورة نظريات أو مذاهب أو مؤلفات شمولية(١٢) .

وإذا كان تاريخ الفكر قد نما وتشكل على النحو الذى سلف ، فان الأركيولوجيا تختلف عنه اختلافا جذريا ، فهى لا تعنى بمضامين الخطاب من حيث هى أفكار أو تصورات أو هواجس كامنة ، وإنما الذى تعنى به ، وتحرص على إبرازه هو ما يشكل الخطاب من انجازات وممارسات كلامية ومنطوقية تخضع لقواعد ومبادىء اجرائية خاصة بها . إن الأركيولوجيا لا تنظر إلى الخطاب العلمى أو الأدبى ، أو من أى نوع كان ، على أنه « وثيقة » تدل على شيء مفارق لها ،

أو على مجموعة من المعانى الكامنة فى ثنايا سطورها ، أو من الدلالات القائمة على الكناية أو الاستعارة والتلميح ، إنها تعالج الخطاب فى صورة « أثر » له مساحته الخاصة المستقلة ، هذه المساحة التى يناط بها فك ما يرتسم فيها من رموز ، وما ينتشر من علامات ، إلى أن تستنبط قواعد توزيعها ، ويعاد ترتيب ما تحرزه من ألوان الانجاز الخطابى ، الذى لا يحتاج فهمه الى تفسير يسبقه أو تصور يلحقه .

وإذا كانت الأركيولوجيا تتحدد — كما نرى — بالمساحة الخارجية للخطاب ، فهذا معناه أنها لا تعنى بما يمثله من خطوات تدرج أو تنام نحو استقرار علم من العلوم فى صورته النهائية ، سواء أكان ذلك على شكل نظرية ، أو فى هيئة مذهب ، وكما هى لا تعنى بما يتضمنه الخطاب من آراء وعقائد ، فهى لا تسعى — فى الوقت نفسه — الى اكتشاف علاقات أو عوامل ربط بين ما يشكله الخطاب من عمليات ابداع أو خلق أو ابتكار ، وبين العوامل النفسية أو الاجتماعية التى تتبارى المدرسة النفسية أو الاجتماعية فى اكتشافها واختراعها فى كثير من الأحيان .

هى كذلك لا تحاول أن تبث الحياة فى هذا « الأثر » الخطابى ، بحيث توعز الينا بحياة من أنجزوه ، وما أرادوا أن يضمنوه من فكر أو رغبة أو آمال ، الأمر الذى يتطلب نوعا من تمثيل ذواتهم ، والاتحاد مع كوامن شخوصهم عبر الخطاب . ان الأركيولوجيا ليست مكلفة — فى الواقع — إلا بتحديد انماط وقواعد الممارسات الخطابية من خلال أعمال متفردة . كما أن مهمتها لا تتجاوز إعادة صياغة ما صدر من أقوال ، والتقاط ما تناثر من انجازات كلامية أو علامية عبر مساحات بالغة الدقة والتحديد : هى مساحات التكوينات الخطابية ، موضوع الوصف المنهجى للأركيولوجيا(١٣) .

**القديم والجديد :**

ان تاريخ الفكر — فى نظر فوكو — لا يتجاوز أحد أمرين : فهو إما تعريف بالقديم ، وإما تحديد للجديد أو الابتكار . والقديم ، بالنسبة لتاريخ الفكر ، هو النسيج العادى والمتوارث للفكر . إنه ضرب من التكرار الذى لا ينتهى ، ومن

الترديد الذى لا يكف ، وهو غالبا ما يظهر فى صورة تعقيبات وموجزات وتفسيرات لا عدد لها ولا حصر ، الأمر الذى يجعل من الفكر الموروث كتلة ضخمة ، ثقيلة الحركة ، من الأقوال المتراكمة والمترسبة . أما الجديد الذى يعمل مؤرخ الفكر على ابرازه ، وبعثه من تحت ركام القديم فى ثوب قشيب خلاب ، فغالبا ما يأخذ شكل الاختراعات والاكتشافات والابتكارات . إنه — على كل حال — وإن كان يتم فى أغلب الأحيان على شكل طفرات أو انفصامات مفاجئة ومتباعدة ، لا يأخذ مكانه فى شرح مؤرخى الفكر الا على ركام القديم ، الذى يدان — للأسف — فى جملته ، ويشطب من غير تبين لحدوده أو تدارس لأخطائه .

ومع هذا — فالقديم — كما يظهر عند بعض المؤرخين ، لا تلين عريكته بسهولة ، ولا ينصاع أمام حركة التجديد من غير مقاومة أو عناد . لذلك هو يستطيع احيانا — ومن منا لا يتذكر المخاطر التى تعرض لها جاليليو فى تأكيده لنظرية كوبرنيقوس الفلكية — أن يحجب الجديد ، وأن يفرض عليه ظلال النسيان . أضف الى ذلك ، أن للجديد أيضا جوانبه النضالية التى يشغف بها البعض الآخر من المؤرخين . إلا أن هذا الصراع ، وما يتصل به من حركة مستمرة تميز حياة الفكر وتسمه بطابعها الوثاب ، يؤكد لنا — على كل حال — استمرارية وجود هذين القطبين المتنافرين من قديم وجديد ، كما يطرح علينا فى خضم « الصيرورة » الامبريقية للتاريخ قضية البداية و « المصدر »[١٤] .

بعبارة أخرى ، نرى أن مؤرخ الفكر حينما يريد تحديد نقطة انطلاق الجديد وانفصاله عن القديم يطرح علينا قضية المصدر ، أو بداية الجديد بطريقة تكاد تبدو طبيعية ، ولكنها — فى حقيقة الأمر — غير منطقية . ذلك أن تنظير المؤرخ يفترض قيام القديم والجديد على نفس المستوى الفكرى ، وكأنما كل الصياغات النظرية أو المنطوقية تتم كما لو كانت تتواجد فى حدود زمنية متسقة ، وفى إطار سلسلة واحدة متصلة الحلقات بين ماضى الفكر وحاضره ، أو بين الصياغات القديمة والجديدة من غير التمييز بين الخاطىء منها والصائب . من ثم ، فإن أى

مطابقة بين القديم والجديد ، أو أى مضاهاة بين السابق واللاحق ، لابد أن تتحدد على ضوء نمط معين ومدروس للأسبقية ، فهذه ليست مقياسا مطلقا للتمييز بين القديم المألوف والجديد المبتكر ، ولا قيمة لها ، بالنسبة للخطاب الخاضع للتحليل ، الا على المستوى المحدد الذى نختاره .

أضف الى ذلك ، أن مؤرخى الفكر يثيرون قضية اخرى حينما يعمدون الى تعريف خصائص القديم ، الا وهى قضية « التشابه » بين الصيغ المتتالية أو المتعاقبة ، إذ أنه من المعروف — كما يقول فوكو — أن تشابه منطوقين الى حد الحرفية لا يعنى — بالرغم من ذلك — تطابقهما المطلق(١٥) . فالتشابه أو التوحد ، حتى ولو انطبق على عدد كبير من الحالات ، ليس بمعيار ثابت أو دقيق ، وهو من جهة أخرى لا قيمة له فى ذاته . لأنه ليس الا « أثرا » من آثار الحقل المنطوقى الذى نلاحظه به . من ثم لا يمكن طرح قضية التشابه وتوحد المنطوقات إلا من خلال مجموعات دقيقة الحدود ، واضحة المعالم ومتطابقة مع مجالات خطابية بالغة الاتساق .

على هذا النحو ، يتبين لنا أن التعارض بين القديم والجديد ليست له أية فعالية فى حال اطلاقه ، طالما هو لا يقيم ، بين الصيغ المتشابهة ، عبر السنين والأجيال ، أية ألوان من التدرج ، ولا يبرز أية سمة من السمات الفارقة . إن جل ما يسعى اليه أصحاب هذا المنحى هو إقامة ضرب من « الانتظام » المنطوق . بيد أن هذا الانتظام لا يختلف كثيرا عن « اللامنتظم » ، لأن هذا الأخير يشمل على حد سواء حالات جد متباينة تختلط فيها المعايير بين ما هو عبقرى وما هو غير عادى ، وبين ما هو مرضى وما هو غير مألوف ، وبين ما هو شاذ وما هو استثنائى ، كما أن السياق المستخدم لا يبين لنا عن الظروف التى تم فيها عمل الوظيفة المنطوقية التى تحدد الأبعاد الفعلية لمفاهيم الانتظام واللاانتظام . من ثم فالمقارنة الفعالة لا تصبح تلك التى تتم بين منطوقات منتظمة ومنطوقات غير منتظمة ، وإنما بين درجات وأنماط مختلفة من الانتظامات المنطوقية(١٦) .

خلاصة القول ، إن الأركيولوجيا لا تسعى الى تأكيد الاكتشافات أو تمجيد الانتصارات ، كما أنها لا تريد — فى الوقت نفسه — التسكع فى دروب الرأى العام ، أو التقاط ما ساد من شائعات وما تم من انتكاسات أو انتصارات . إنها — فى الواقع — لا تبغى من النصوص غير إيضاح ما بها من انتظامات خاصة بالممارسات الخطابية فى فترة أو حقبة من الحقب . وليس من شك ، فى أن هذه الانتظامات تتواجد — على نفس القدر من المساواة — بين النصوص المليئة بالابتكارات والنصوص المكتظة بالموضوعات المكررة ، ذلك لأن الاكتشاف لا يقل انتظاما على المستوى المنطوق من النص الذى يحمله طالما هو لا يأتى من فراغ ، ولأن الانتظام — فى الوقت نفسه — ليس أقل فعالية فى قلب خطاب عادى(١٧) منه فى خطاب فريد ومتميز .

غير أن هذه الانتظامات المنطوقية ، التى لا تقل فعاليتها فى حالتى التكرار والابتكار ، ليست مع ذلك من المعطيات الثابتة والنهائية . ذلك لأن توفر عدد لا بأس به من الحقول المتسقة للانتظامات المنطوقية لا يعنى بالضرورة ، أن هذه الحقول لن تتمايز فيما بينها ، طالما أنه ليس من الضرورى بمكان عند الانتقال من حقل منطوق الى حقل آخر ، أن يشمل التغيير كل مستويات الخطاب ، فقد تظل الإنجازات الكلامية متشابهة إلى حد بعيد من حيث تركيب الجملة النحوية واتساق الجملة المنطقية ، الا أنها قد تختلف فى وظيفتها المنطوقية بسبب تغير النسق التكوينى للموضوعات والمفاهيم . لذلك يرى فوكو أن من الضرورى — فى هذه الحال — التمييز بين « التشابه اللغوى » و « التوافق المنطقى » و « الاتساق المنطوق »(١٨) .

أن هذه الاتساقات المنطوقية لا تتطابق — بالضرورة — مع دوام التراكيب اللغوية للجملة ، أو تتعادل مع القيم والمبادىء المنطقية المنظمة لها . الا أن هذا لا يمنع من حدوث هذا التطابق أحيانا ، الأمر الذى يفرض على الباحث — فى كل مرة — تحديد نقاط الالتحام ونقاط الانزلاق . كما أن اكتشاف سياق منطوق جديد لا يؤدى بالضرورة ، الى افتتاح مرحلة جديدة فى تاريخ الخطاب ، أو

يقود حتما الى تثبيت أنماط من القول والفكر خلال فترات طويلة ، أو يتضمن بصفة ملزمة بعض المبادىء العامة التى تترتب عليها انجازات محددة فى صورة نتائج .

الا أن ذلك لا يمنع بعض الانتظامات المنطوقية من أن تكون لها تدرجاتها الهرمية الداخلية . ذلك أن كثيرا من المجموعات المنطوقية تقودنا خلال تحريكها للقواعد المنظمة لها ـــ هذا اذا نظرنا الى الحقول المنطوقية على أنها حقول دينامية ومتحركة ـــ الى اكتشاف أهم ما فى هذه القواعد قابلية للتعميم والتطبيق ، الأمر الذى يفسح المجال لتبين موضوعات ومفاهيم وصيغ منطوقية ، بل واختيارات استراتيجية أخرى متفرعة عن المستوى العام ، ومرتبطة ـــ من ثم ـــ بقواعد أقل قابلية للتعميم ، وبمجالات أضيق تخصصا . وهذا هو ما يسميه فوكو مبدأ « الاشتقاق المنطوق »(١٩) .

**الاشتقاق المنطوق :**

ان عملية تحديد سلسلة الاشتقاق المنطوق تعد ـــ فى نظر الكاتب ـــ من أهم موضوعات الأركيولوجيا الفكرية . وللتدليل على ذلك ، يسوق لنا مثالا من علم التاريخ الطبيعى الذى يلجأ أحيانا ـــ على مستوى القاعدة العامة ـــ الى بعض المنطوقات « الموجهة » (recteurs) ، وبخاصة ما يتصل منها بنظم الملاحظة وحقول الموضوعات الممكنة ، وأطر الوصف ونماذج الادراك ، أى بكل ما يوفر الامكانيات العامة للتخصيص ، ويفسح المجال لانبثاق المفاهيم وظهور عدد من الاختيارات الاستراتيجية اللاحقة على الاختيار الأساسى . على هذا النحو ، يمكننا أن نلتقى فى مجال « المنطوقات المتفرعة » بما يمكن أن نسميه « متغيرات » الحقل المنطوق ، وأهمها هنا مسائل الاكتشاف والابتكار ، وتحول المفاهيم ، وظهور التصورات والموضوعات الجديدة ، وحركة النظم التقنية الخاصة بالحقل الخاضع للدراسة .

الا أنه لا يجب الخلط البتة بين عملية الأشتقاق المنطوق وعمليات الاستدلال القائم على بعض المقدمات الأولية ، أو المنبثقة عن نواة فلسفية ، أو المتصلة بمبدأ

الخلق السيكولوجى وتطور الامكانيات وتضوع الاحتمالات ، لأن النظام الأركيولوجى لا يقوم على منهجية نسقية ما ، ولا يخضع لمبدأ التعاقب الزمنى . بيد أنه لا يجب أن يسقط فى أيدينا حينما نرى النظام الأركيولوجى لا يختلف كثيرا — فى بعض التكوينات الخطابية — عن النظام المنهجى أو الاستدلالى ، ولا يبتعد كثيرا عن مبدأ التعاقب الزمنى ، اذ علينا فى هذه الحال ، حيث يوجد التوازى أو التطابق ، وفى الحالات الأخرى ، حيث يتوافر الانحراف أو التعارض ، أن نقوم بتحليل البواعث والأسباب الخاصة بكل حالة .

ان الأركيولوجيا ليست — فى جميع الأحوال — مستوى منهجيا ولا نموذجا استدلاليا . كما أنها لا تعتمد مبدأ عاما أو تصورا شاملا فى كشف قواعد وقوانين التنظيمات المنطوقية ، وأخيرا هى ليست مكلفة بإعادة صياغة نظام زمنى عام ، إذ أن لها انتظامها الزمنى الخاص بها ، والذى لا يستطيع أن يطبع بطابعه الأشكال الأخرى من التمايز أو التشابه ، كالتراكيب النحوية والبناءات المنطقية وأفعال الكلام والأنساق الدلالية ، التى يمكن ادراكها جميعا فى اطار اللغة . أما الأركيولوجيا ، فلها فى نطاق اللغة أو الخطاب مستواها الانتظامى المحدد ، ولها عالمها من التدرجات الهرمية ومن التفرعات المشتقة ، وهى جميعا مجالات تستبعد كل اشكال التزامن الثابت واللامحدود ، لأنها تكاد تكون لها « عصورها » المنطوقية الخاصة بها ، أى تقسيماتها التى قد تتطابق مع الدورة الزمنية للمفاهيم ودرجات الصياغة والتنظير ، أو مع مراحل التطور اللغوى ، الا أنها لا تختلط بها قط(٢٠) .

**مبدأ التناقض :**

تختلف كذلك الأركيولوجيا عن تاريخ الفكر فى معالجة قضية المتناقضات . اذ أن تاريخ الفكر يحاول جاهدا — فى كل ما يحلل من ألوان الخطاب — أن يتجاوز كل ما يعن له من تعارض أو تناقض فى الفكر أو اللغة والمعانى ، حتى يصل الى ما يعتقد بأنه يشكل وحدة الخطاب الكامنة ومحور انتظامه واتساقه . بل إن عملية تجاوز التناقضات ليست مجرد عملية اجرائية من عمليات تاريخ الفكر

ومناهجه فحسب ، وإنما هى غاية ومسعى يعملان كلاهما على ارساء قانون للاتساق المعرفى . الا أن الحرص الزائد على التوحيد والتنسيق بين الأضداد سرعان ما يؤدى الى التبسيط المخل بطبائع الأفكار وسماتها المركبة ، كما أن تعدد المعطيات والمواد المعرفية سرعان ما يؤدى بدوره إلى تعدد أنماط التناسق والاتساق . من ثم ، سوف تظهر ألوان من الاتساق القائمة على التجانس المنطقى وعدم التناقض ، وأخرى قد تعتمد على وحدة لغوية أو رمزية أو نفسية . ومنها ما سيقوم على مبادىء ظاهرة فيسهل — بالتالى — ربطها بمبدأ الذات وبتصوراتها الواعية ، ومنها ما سيعتمد على دوافع خفية ، الأمر الذى يجرنا إلى الغموص فى أعماق لا شعور وهمى علينا أن نستنبطه من معتقدات أو تصورات أو نماذج قهرية وضاغطة ، سواء أكانت تعمل فى نطاق اللاشعور الفردى على طريقة فرويد ، أو كانت تعمل فى ظل اللاشعور الجمعى الذى عنى به يونغ وروّج له .

ومع ذلك ، فإن عملية التنسيق هذه بين التناقضات أو التآلف بين الأقطاب المتعارضة قد تتخلف عنها آثار غير قليلة ورواسب يصعب التخلص منها ، وقد تؤدى هذه البقايا بفعل التراكم وضغطه المستمر ، لاشك عن غير قصد من مؤرخ الفكر ، الى عكس المطلوب تماما ، أى الى تفجير متناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها بأية حال من الأحوال ، وذلك مثل التعارض المنطقى الصريح بين بعض المقدمات ، أو التضارب الواضح بين المؤثرات ، أو الصراع العارم بين البنية الاجتماعية لمجتمع ما وجهازه السياسى . فى هذه الحالات سوف تصبح هذه التناقضات العميقة هى نفسها المبدأ المنظم والمكون للخطاب ، أى أن هذا الخطاب — الذى هو لاشك من نمط جدلى — بدلا من ان ينتشر ويتألق باختفاء تناقضاته والتحرر منها ، سوف يبرزها كأساس لوجوده ، وكقاعدة لتطوره أو نموه التاريخى .

أما الأركيولوجيا ، فسوف تستبعد كلا من ذينك التصورين ، لأن التناقضات لا تشكل — بالنسبة لها — مجموعة من المظاهر التى يجب عليها أن تتجاوزها ، ولا بعض المبادىء الخفية أو الكامنة التى يجدر بها أن تبرزها . إنها ، بالأحرى تعد

هذه التناقضات موضوعات قائمة بذاتها فلا تحاول تبديدها وتشتيتها ، ولا تبحث عن اللحظة التى يمكن فيها تحويلها من نتائج إلى دوافع وأسباب . ونحن لو أخذنا فى الأعتبار المثال الذى يقدمه لنا فوكو عن التاريخ الطبيعى فى القرن الثامن عشر ، وهو مبدأ الثبات (fixisme) عند لينيه (Linné) ، الذى يتعارض مع التأكيدات « التطورية » المتعددة التى تظهر عند بيفون (Buffon) وديدرو (Diderot) وبوردو (Bordeu) ومايبه (Maillet) ، لوجدنا أن الأركيولوجيا لا تحاول حجبه بإبراز ما يتضمنه من نظريات أساسية كتلك التى تنادى باستمرارية الطبيعة أو بالترابط بين مظاهر الطبيعة المستحدثة والمناخ ، وبالتحول من اللا — عضوى الى العضوى ؛ كما نرى أنها لا تحاول — من جهة أخرى — أن تظهر لنا كيف يعكس هذا التناقض العميق — فى مجال تاريخ الطبيعة — الخلاف الجذرى الذى يفصل بين علماء هذا القرن ، فنرى منهم من يؤيد مبدأ الخلق الأول المنظم والثابت ، ومنهم من يدعو الى مبدأ التطور الذى لا يكف عن تغيير أشكال الطبيعة بفعل دفعة الزمن وحركته المستمرة .

ان الأركيولوجيا ، بدلا من التأرجح بين اخفاء التناقضات واظهارها ، سوف تعرض كلا من النظريتين الثابتة منها والتطورية فى مكان انبثاقهما نفسه ، ألا وهو الخطاب العلمى المخصص لوصف الأنواع والأجناس . كما أنها لن تعمل — وفقا لمبدأ الاشتقاق المنطوقى وبعد استخلاص التناقض المشار إليه من مجال محدد للموضوعات والمفاهيم — على تذويب هذا التناقض أو تقليصه ، ولن تعمد — فى الوقت نفسه — إلى دمجه بمستوى آخر من التناقض أكثر منه عمقا وأبعد أثرا . بعبارة أخرى ، إن الأركيولوجيا سوف تحاول تحديد النقطة الحاسمة التى يفترق عندها نمطا الخطاب اللذان يحكمهما التناقض . وسوف تعمل على تتبع كل اشكال التمايز والاختلاف التى تسم الموضوعات والمفاهيم المتولدة عنهما ، مع إبراز وتحديد مجالات التعارض التى تظهر فيها هذه الأخيرة وتنتشر(٢١) .

كما أنها سوف تعنى باكتشاف أنماط محددة من التناقضات ، وهى التى يكون لها بعض الأثر على دور الوظائف المنطوقية وفى بناء التكوينات الخطابية ، الأمر

الذى ينعكس بدوره على قيام المناهج والنظريات العلمية والمعرفية . ومن بين هذه التناقضات ، تلك التى تشتق داخل التكوينات الخطابية نفسها ، وهى تمثل ألوانا من الحالات القصوى التى يسمح بها التكوين ، والتى يستطيع — من ثم — أن يجبها . ومن بينها متناقضات تتخطى التكوينات الخطابية ، وتقيم تعارضا بين مبادىء أو قواعد الصياغة المنطوقية نفسها كالتعارض الذى نراه بين مبدأ الثبات الطبيعى عند لينيه وبين مبدأ التطور الذى سوف يبلوره داروين ، مع اخذنا فى الاعتبار للانتقال الذى يتم هنا من سياق التاريخ الطبيعى الى سياق البيولوجيا . وتعد هذه الأخيرة تناقضات خارجية ، أى واقعة بين تكوينين خطابيين متمايزين . أضف الى ذلك أن الأركيولوجيا تستطيع أن تبرز حالات أخرى من التناقضات الداخلية التى لا تصل بنا الى حافة النسق أو التكوين الخطابى ، وهى عادة تناقضات تخص الموضوعات المنطوقية ، مثل تعارض جملتين أو صياغتين خاصتين بموضوع واحد ، وهما لا تمثلان — فى هذه الحال — تناقضا جذريا وإنما طريقتين مختلفتين فى الصياغة ، بحيث قد تبرز احداهما مواقع الفاعل ، وقد تشير الأخرى الى بعض الاختيارات الاستراتيجية . ويرى فوكو أن هذه التناقضات — التى لا تؤثر على وضعية التكوين الخطابى التى تنتمى اليه — هى التى يجب أن يهتم بها المحلل الأركيولوجى .

ان هذه التناقضات التى تنشأ داخل مساحة التكوين الخطابى الواحد ليست بسيطة أو متساوية ، وليست نتيجة أو سببا ، بل هى ظاهرة مركبة تتوزع بين مختلف مستويات التكوين الخطابى . قد تكون — مثلا — بالنسبة لصياغتين ، فى « عدم التطابق » بينهما وبين الموضوعات التى كلفتا بوصفها ، وقد يكون هذا التناقض اختلافا فى « طريقة الصياغة » لظاهرة أو لعدة ظواهر بعينها ، بحيث نحصل على مستويات متباينة من المعلومات والملاحظات الخاصة بكل منها ، وقد يشمل « تعارضا فى الاختيارات النظرية » نفسها ، كقبول مبدأ الثبات ، مثلا فى التاريخ الطبيعى ، ثم تعديله بفكرة الخلق المستمر فى الزمان أو شرح التغيير الواقع فى الطبيعة ، والمناقض لمبدأ الثبات ، بفكرة الكوارث . كما أن هذه التناقضات قد

تختلف وظائفها داخل التكوين الخطابى نفسه ، اذ منها ما يلعب ــ بالنسبة للحقل المنطوق ــ دوراً « تراكميا » للموضوعات والمفاهيم ومجالات التجربة والتحقق ، ومنها ما يعيد تنظيم هذا الحقل نفسه حينا يطرح امكانية نقل فعالية مجموعة منطوقية الى مجموعة اخرى ، أو حينا يحاول دمج مجموعة منطوقية صغرى فى مجال أوسع، الأمر الذى يسمح بدوره ببروز الموضوعات والمفاهيم من غير أى مساس بالقواعد العامة لصياغة التكوين الخطابى ، وأخيرا منها ما يلعب دورا « نقديا » مؤثرا ، لأنها تنبهنا الى أى مدى يمكن أن تمتد « مقبولية » التكوين الخطابى ، والى أى حد تنتهى فعاليته التاريخية ، وتبدأ ــ من ثم ــ نقطة التقهقر واستحالة التقدم(٢٢) .

**المقارنات والانفتاح على المجال الخارجى :**

ان الأركيولوجيا تقيم ضربين من المقارنات : مقارنة بين المجالات الخطابية المختلفة التى تنتظمها ارضية معرفية ووضعية مشتركة ، ومقارنة بين هذه المجالات الخطابية المشتركة وبين حقول أو مجالات غير خطابية مثل المؤسسات والتنظيمات السياسية والظواهر الاقتصادية والاجتماعية والتقنية .

الا أن المقارنات التى تقيمها الأركيولوجيا بين هذه المجالات الخطابية ، كما هو الأمر بالنسبة للنحو العام والتحليل الاقتصادى وتاريخ الطبيعة ، وهى الوحدات المعرفية التى قام الكاتب بدراستها فى كتابه « **الكلمات والأشياء** » ، لا يقصد بها اظهار « الأشكال العامة » للمعرفة خلال العصر الكلاسيكى ، أو ادراك « القوالب العقلية » المنظمة للعلم الكلاسيكى فى مجمله ، كما لا يناط بها ايضاح الأسباب التى دفعت علماء هذا العصر إلى الاهتمام « بالنظام » على حساب التاريخ ، و « بالتصنيف » بدلا من الصيرورة ، وبنسق « العلامات » بدلا من ميكانزمات السببية ، وإنما الهدف الأساسى منها هو ابراز مجموعة محددة من التكوينات الخطابية ، والتوصل عن طريق العلاقات التى تربط بينها الى تحديد الأرضية الوضعية ، التى تشكل بالنسبة لهذه التكوينات مجالا خطابيا مشتركا(٢٣) .

غير أن وجود مثل هذه المنطقة الوضعية للخطاب لا يمنع من اكتشاف مناطق وضعية أخرى اذا أجرينا مقارنة جديدة بين واحد من هذه العلوم الثلاثة المذكورة وبين علم آخر من علوم العصر كالتاريخ أو نظرية الفن أو البلاغة ، اذ أن المجالات الخطابية المشتركة غير معروفة مسبقا ، كما أن التكوين الخطابى الواحد لا يرتبط بنسق واحد ، إذ يمكنه الدخول فى علاقات مع أنساق أخرى ، ولكن من غير أن تكون له نفس الوظيفة ، التى كان يقوم بها فى نسقه الأول ، أو فى التشكيل الخطابى المشترك الأول .

على كل حال ، أن الأركيولوجيا لا تحاول القضاء على التنوع أو التعدد الذى تتميز به الحقول المعرفية ، ولا تسعى الى تجميعها فى إطار عام يطمس معالمها الخاصة . إنها محاولة لتجميع ضروب من المعارف فى أنساق متمايزة ، ولاكتشاف الوان من التقاطعات بين مجالات خطابية مختلفة ، تقاطعات لا تقوم على مبادىء ضمنية أو قواعد عامة ، ولا تتولد بفعل مؤثرات آتية من اعماق التاريخ ، إنها تسعى الى اكتشاف ألوان من المقابلات بين تكوينات خطابية مختلفة ، وتعمل على إبراز عمل القواعد المتشابهة فى هذه التكوينات مع تحديد النموذج الأركيولوجى الذى تخضع له فى كل مرة . وهى ــ بالإضافة إلى ذلك ــ تحاول إبراز ضروب من التقابل الأركيولوجى الموضعى (isotopie) الذى يجمع بين مفاهيم قد تبدو متباعدة ( كالسعر مثلا فى الاقتصاد والسمة النوعية فى تاريخ الطبيعة ) ، ولكنها منتمية الى نفس الحقل الوضعى المشترك بين المجالات الخطابية ، الخاضعة للمقارنة .

وعلى عكس هذا التوازى المكانى ، تقوم كذلك الأركيولوجيا بابراز ضروب من الخلل التى تصيب المفهوم الواحد حينما يجمع بين عنصرين من مجالين خطابيين مختلفين ، تماما مثل وضع مفهومى « المصدر » و « التطور » اللذين ليس لهما نفس الدور أو المكان أو التكوين فى النسق الوضعى لكل من النحو العام والتاريخ الطبيعى . كما تعنى الأركيولوجيا أيضا باكتشاف علاقات « تبعية » و « تكامل » بين الأنساق الوضعية بدلا من علاقات التوازى والتقابل ، وهو ما يتجلى فى الدور

النموذجى الذى تلعبه اللغة ، فى العصر الكلاسيكى — بالنسبة لعلوم الطبيعة والاقتصاد — وذلك لارتباط نظرية العلامات اللغوية بنظام التصور المعرفى نفسه(٢٤) .

أضف الى ذلك أن الأركيولوجيا تحاول أن تقيم جسرا بين التكوينات الخطابية وبين المجالات غير الخطابية كالمؤسسات والنظم والأحداث السياسية والظواهر الاقتصادية والعوامل الاجتماعية ، التى تلعب دورا فعالا فى مجال الخطاب الخاضع للدرس والتحليل . أى أن الاختيار بين مجال خطابى ما وبين نظام معين من المؤسسات لا تفرضه المقارنة بطريقة مسبقة ، وإنما تنبثق ضرورته من داخل المجال الخطابى المشترك ومدى ارتباطه بحقل استراتيجى محدد . وعلى كل حال ، ان الأركيولوجيا — فى سعيها نحو هذه المقارنة — لا تريد اقامة نوع من الاتصال أو التأثير الثقافى الذى تناط به هذه المجالات الخارجية ، لأنها لا تعنى — كما سبق القول — بتحليل مضمون الخطاب من حيث هو مجموعة دلالات ، ولا تريد كذلك تحديد البواعث والأسباب التى أدت الى ألوان معينة من الخطاب ، إذ أن هذا بحث خاص بسياق الصياغة(٢٥) .

ويضرب الكاتب لنا مثلا لهذا النوع من الارتباط بظهور الطب الاكلينيكى فى أواخر القرن الثامن عشر ، إذ كان ظهوره مواكبا لعدد من الأحداث السياسية والعوامل الاجتماعية والاقتصادية والتغييرات التنظيمية الداعية الى التأمل والملاحظة .

ياترى ما هى الأشكال الخاصة التى تربط بين الخطاب الطبى وبين هذه الأحداث العامة ؟ أهى علاقة يمكن فهمها على ضوء التحليل الرمزى التعبيرى ، بحيث تردنا الظواهر السياسية إلى التنظيم الطبى وبالعكس ، الأمر الذى يقدم لنا الإطار المشترك أو الصورة المتبادلة بين المجالين ؟ أم هى علاقة يمكن ادراكها عن طريق التحليل العلمى الذى يقدم لنا التغيرات السياسية والاقتصادية فى صورة أسباب وبواعث أثرت فى ضمير العلماء ، وحددت لهم نمط ادراكهم وأسلوب عقلانيتهم بحيث نستطيع الربط بين النظام الليبرالى والبعد الاجتماعى للمرض ،

وذلك بالقدر الذى أصبحت فيه الدولة معنية بموضوع الصحة العامة وتقديم العون والعلاج فى اطار خطة وأهداف سياسية واقتصادية ، الأمر الذى ترتبط به عملية تقييم الجسم كأداة صالحة للعمل(٢٦) ، والرغبة فى ترشيد الطب عن طريق الارتقاء بمؤسساته وتنظيماته وتقنياته ، والاهتمام — فى الوقت نفسه — بالوقاية والعلاج .

لن تعنى الأركيولوجيا بكل هذا ، فهى حينما تقارب بين الخطاب الطبى — وليس التنظيم الطبى الذى هو جزء من السياسة العامة للدولة — وبين بعض الممارسات الخارجية تود أن تكتشف علاقات أكثر عمقا من العلاقات التى يبرزها التعبير الرمزى ، وعلاقات أكثر مباشرة واتصالا من علاقات السببية التى لابد لها — لكى تحدث فعاليتها — من التأثير على شعور المتكلمين . بعبارة أخرى ، هى تريد تجنب مثل هذه المقارنات الشكلية والذاتية ، لأنها لا تهتم بتأثير السياسة فى شكل ومعنى الخطاب الطبى ، وإنما ترغب فى أن تُظهر الى أى مدى كانت هذه الممارسة السياسية نفسها جزءا من الشروط اللازمة لظهور القواعد المنظمة والمكونة للأرضية الوضعية التى يقوم عليها الخطاب الطبى وبعض الأشكال الأخرى من الخطاب .

خلاصة القول ، إن الغرض من هذه المقارنات بين المجال الخطابى وبين المجالات غير الخطابية هو تحديد المجال الذى يتواجد فيه الخطاب تارخيا ، والحقل الذى يعمل فيه كممارسة خطابية صرف . غير أن تقرير خصوصية الخطاب لا يعنى انفصاله التام عن التاريخ ، فهو مهما يكن وضعه قطعة من التاريخ الذى يرسم له حدوده من خلال علاقاته بأنماط أخرى من الخطاب ، ومن خلال تعامله مع أشكال معينة من المؤسسات ، علما بأن لكل من هذه الأنماط والأشكال تاريخيتها الخاصة ، وعلاقاتها الخاصة أيضا(٢٧) .

**التغير ونماذج التحول :**

ان الخطاب جزء محدد من التاريخ — وهو يقع — وفقا لنظام الأركيولوجيا ، بين نقطتين : نقطة انبثاق ثم تكوين لحدوده الوضعية ، ونقطة انقراض أو زوال

لهذه الحدود ، وكأن هذا الخطاب يتركز فى لحظة انفصامه عن التاريخ ، وعن مادته الزمنية المكونة له . ذلك أن الخطاب يخضع لقواعد تكوينية قابلة للعودة والارتداد والتكرار ، أى قابلة للاستثمار بطريقة تناثرية عبر التاريخ ، من غير أن تتغير وإلا لما تحدثنا عن نفس القواعد . ان ما يحدث هنا — فى نظر الكاتب — هو تعليق الجدول الزمنى للصياغات المنطوقية ، وذلك بغرض ابراز العلاقات التى تشكل الخصائص الزمانية المؤسسة للتكوينات الخطابية فى أشكال يسهل تحليلها .

على هذا النحو ، يمكننا أن نرى الأركيولوجيا وهى تعمل على إبراز الطريقة التى تتحول بها المجموعات المنطوقية الى ضروب من الأحداث المتعاقبة ، وتحديد الكيفية التى تتحول بها هذه الأحداث الى موضوعات ومفاهيم فى خطاب ، كما نستطيع أن نرى — فى الوقت نفسه — كيف تخضع هذه الموضوعات والمفاهيم للاختيارات الاستراتيجية . بعبارة أخرى ، ان الأركيولوجيا لا تعمل على تجميد المنطوقات فى تجميعاتها ، وإنما تسعى الى تحرير مستوىً « تشابكها » كأحداث ، وفقا لقواعد الخطاب الذى تنتمى اليه ، وفى اطار تاريخيته الخاصة .

أضف الى ذلك أن مبدأ « التبعية » أو التدرج الهرمى ، الذى تخضع له القواعد المؤسسة للمجالات الوضعية ، غالبا ما يشمل نوعا من « التوجيه الزمنى » . مثال ذلك : ما نراه بصدد مبدأ استمرارية الكائنات الشائع فى العصر الكلاسيكى ، الذى يفترض ضمنا مبدأ تصنيف الأنواع وفقا لسماتها التكوينية ، وهو الأمر الذى يترتب عليه تزامن هذه السمات . الا أنه عند اجراء التصنيفات سرعان ما تظهر النواقص والثغرات التى لا يمكن تفسيرها الا من خلال مقولات تتضمن تاريخ الأرض والطبيعة والأنواع . من ثم — يقول لنا فوكو — إنه لا يجب الاعتقاد بأن كل نسق وضعى هو « شكل متزامن » لا يمكن ادراكه الا باستبعاد « العمليات الدياكرونية »(٢٨) .

ان الأركيولوجيا لا ترفض إذاً مبدأ « التعاقب الزمنى » ، ولكنها لا تقبله — فى الوقت نفسه — بصورة مطلقة أو فى شكل حتمية دائمة يخضع ها الخطاب بفعل

طبيعته التاريخيه المحدوده ، كما لا تقبله فى صورته الخطية المطردة، التى تفرض على الكلام نوعا من الاستواء تدوب فيه كل الاختلافات ، وتتساوى فيه نتوءات الحاضر والماضى والمستقبل ان الخطاب الأركيولوجى يتميز — من ثم — بأنه نوع من الممارسة الكلامية التى تُعرف بأشكالها المختلفة من التعاقب الزمنى ، وتوسم بطرائقها البالغة التخصيص والتى يتم من خلالها تطابق أو تداخل أو اندماج هذه الأشكال من التعاقب فيما بينها .

ان البحث عن التغيرات والاختلافات يعد السمة الأساسية للخطاب الأركيولوجى فى تعارضه مع تاريخ الفكر ، الذى يسعى — على العكس من الأول — الى رأب الصدع وسد الفجوات ووصل ما انقطع من « خيوط التاريخ » . والبحث عن الاختلافات فى الخطاب معناه الاستغناء عن المفهوم الخطى لتسلسل الأحداث المنطوقية والتخلى عن محاولة اضفاء نوع من الاتساق على مستوياتها وطبقاتها المختلفة ، إذ كيف يمكننا أن نضع على نفس المستوى من الخطاب أنماط الصياغة المنطوقية ، ونقاط انبثاق الموضوعات ، ومراحل تكون المفاهيم وقنوات ولوج الاختيارات الاستراتيجية ، وأخيرا عمل الميكانزمات التحويلية المختلفة التى تقوم به قواعد الاشتقاق وأفعال التناقض والمقارنة ؟

وينصحنا فوكو بدراسة التغيرات وتحليلها بدلا من محاولة ردها فى جملتها إلى نماذج تفسيرية توحيدية المنحى ، سواء أكانت من نمط جمالى أو ميتافيزيقى ، أو شعورى أو تطورى بيولوجى ، مع ما يفترضه ذلك كله من مقدمات ضمنية غير صريحة ومن استباق للأحداث واسقاطات على المستقبل فى صورة أهداف وغايات . ولكى ندرس التغير لابد لنا أن نبرز أو نعيد بناء أنماط التغير نفسها ، حتى نستطيع أن نفسر كيف تتحول العناصر المكونة للأنساق ، وكيف تتحول العلاقات المميزة لها ، وكيف تتحول العلاقات بين الحقول الوضعية المؤسسة لهذه الأنساق ، وذلك الى أن نصل الى ما يمكن تسميته « بالنسق العام » العام للتحولات ، وهو النسق الذى يعد المحرك الأساسى لعوامل التغير فى تقويمها وتعددها الفعلى(٢٩)

الا أن تحول أى تكوين خطابى الى تكوين آخر ليس معناه ظهور عالم جديد من الموضوعات والمفاهيم والصياغات والاختيارات دفعة واحدة ، وبطريقة منتظمة فى نص من النصوص ، أو فى مجال خطابى بعينه ، وإنما معناه تحول عام فى العلاقات المميزة لهذا التكوين ، علما بأن هذا التحول العام قد لا يشمل — بالضرورة — كل العناصر المؤلفة له . إذ أن هذه العناصر ليست على نفس القدر من الأهمية : فمنها ما سوف يختفى ، ومنها ما سوف يكتسب وظيفة جديدة ، ومنها ما سيعاود الظهور ، ولكن فى غير مكانه الأول . ويرجع ذلك الى كون القواعد التكوينية للخطاب هى — فى أساسها — قواعد توزيع : توزيع لعناصر تنفرط وتتناثر تارة ، وتتقارب وتتجمع تارة أخرى ، وهكذا دواليك — ولكن على غير اطراد — من مجال الى مجال ومن نسق الى نسق .

من ثم ، كان على الأركيولوجيا أن تهتم بهذه الظواهر ، وأن تفسر ما يعتريها من ثبات أو تكرار ، ومن ظهور أو اختفاء عبر الزمان ، ولكن من غير أن تلجأ الى التعميم وإقامة التواصل بين الفجوات ، اذ هى ملتزمة بالابقاء على طبيعة الأشياء ، وفقا لما تقتضيه قواعد تكوينها . ولما كان من واجب الأركيولوجيا القضاء على أية نزعة تعتريها لتجاوز القطيعة نحو الاستمرارية ، فان من واجبها أيضا ألا تجعل من القطيعة مبدأ عاما لكل التكوينات الخطابية ، وذلك لأن القطيعة لا تتكرر ، فى كل مرة ، بطريقة متسقة ، ولا تقع دائما على خط مستوٍ بين مجال وضعى وآخر ، كما انها ليست وقفة خارج الزمان ، أو لحظة مطلقة تفصل بين عالمين خطابيين مختلفين كل الاختلاف ، أو غير متجانسين على الاطلاق . ان القطيعة — وإن كانت ضربا من اللاستمرارية — تظل لا استمرارية نسبية ، فهى تخضع لمبدأ التناثر الأركيولوجى ، وتختص بعدد محدد من التحولات المتمايزة .

أى أن فكرة القطيعة الواحدة أو الشاملة — التى تقطع مرة واحد — وبطريقة متزامنة ، كل التكوينات الخطابية لتعيد تكوينها من جديد ، انطلاقا من نفس القواعد — أمر غير مقبول — ذلك لأن مبدأ المعاصرة ، الذى يجمع بين كثير من التحولات — ليس معناه التوافق الزمنى التام فيما بينها — طالما أن كل تكوين

خطابى قد تكون له تاريخيته الخاصة به ، وقد تكون له كثافته الزمنية المميزة له . كما أن تشابه او ارتباط عدد كبير من التحوّلات المتعاصرة لا يجب أن يوحى الينا بضرورة اللجوء الى نموذج واحد لتفسيرها ، أو الى عين النمط من القطيعة للتقريب فيما بينها .

من ثم ، فان الأركيولوجيا لا تقبل مبدأ التزامن بين قطيعة وأخرى ، كما لا تقبل أن توحد بين ظاهرة الحدث وظاهرة التغير . أضف الى ذلك انها لا تعنى عناية خاصة بمفهوم « الحقبة » ، الذى يقيم عليه التاريخ التقليدى توزيعه الخاص للأحداث والمظاهر الحضارية العامة . وإن كان ولابد أن تشير الى هذا المفهوم ، فهى لا تقصد به الا الفترة الخاصة التى تدوم فيها مجموعة من الأحداث الخطابية ، الا أنه دوام من غير اتساق بالرغم من انخراط هذه الأحداث فى تكوينات خطابية متميزة . كما أن مفهوم القطيعة لا يشكل ــ بالنسبة لهذه الأركيولوجيا وكما يتوهم الكثيرون ــ مبدأ أوليا أو قاعدة عامة تقبع خارج نطاق التحليل ولا تخضع له ، فما القطيعة ــ كما يقول لنا فوكو ــ الا « السمة المميزة » للتغيرات التى يتأثر بها واحد أو أكثر من التكوينات الخطابية(٣٠) .

* * *

## هوامش الفصل الخامس :

١ ــ لاشك أن مبدأ ندرة المنطوقات يرجع الى أن المنطوق عند فوكو هو اقرب ما يكون الى « فعل الكلام » وكلاهما يقوم على حرفية المعنى ، ويستبعد من ثم ازدواجية المعنى . التى تعنى بها علوم تفسيرية أخرى كالتحليل النفسى . ولكن لما كان فوكو ــ وفقا للباحثين الأمريكيين ــ لا يعنى بأفعال الكلام اليومية على طريقة سيرل أو المدرسة الانجليزية عامة ، فانهما يقترحان علينا تسمية منطوقات فوكو : « أفعالا خطابية جادة » . ولاشك أن هذه الجدية المنطوقية ، بالإضافة الى رفض مبدأ تعدد المعانى الذى يجوز على مستوى الجملة ، تعد سببا كافيا لتفسير فكرة ندرة المنطوقات الفعلية . راجع :

H. Dreyfus et P. Rabinow, **op. cit.**, pp. 73-75.

٢ ــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٥٧ .

أننا نعجب ــ من ثم ــ ان يكون منهج فوكو كما يزعم الباحثان الأمريكيان ضربا من « التحليل التفسيرى » الذى يتيح له ــ انطلاقا من حدس هيرمينوطيقى ــ وصف عملية انشطار الوجود الانسانى فى إطار الثقافة الغربية الى ذات وموضوع . انظر **المرجع السابق** ، ص ــ ١١ .

على العكس ، نحن نؤمن بأن هذا التفسير لا يتفق وإمكانية التحليل الأركيولوجى كادراك ظاهرى للتاريخ فى الثنايا الخارجية للخطاب ، أى لا كما يبدعه الانسان ، وإنما كما يبدع الخطاب نفسه اشكالية الانسان وممارساته فى جذريتها التاريخية .

أما الهيرمينوطيقا (Herméneutique) فتفترض أساسا ازدواجية الخطاب الى ظاهر وباطن وارتباطه الجذرى بمنظور أنطولوجى للانسان . راجع :

**Paul Riceur, Le conflit des interprétations. Paris, Ed du Seuil, 1969, pp. 7-28.**

٣ ــ **ميشيل فوكو** ، نظام الخطاب ، ص ١٢ .

٤ ــ ان انتقاد الكوجيتو عند فوكو يرتبط بانتقاده للذاتية والفكر الواعى نظرا لاهتمامه باظهار « كينونة » اللغة ، أى وجودها فى ذاتها خارج العمليات الشعورية

والتفسيرية التى تخضع لها فى الخطاب . إلا أن كثيرا من الباحثين قد درجوا على التقريب بين انتقاد فوكو للكوجيتو وانتقاد نيتشه ، بينما يرمى هذا الأخير — فى الواقع — إلى القضاء على الأساس المعرفى والخلقى لمبدأ الشعور فى الفكر الغربى محاولا رد الوجود الانسانى — للأسف — الى دفعاته الأولية ، وهى ما يسميها بارادة القوة . راجع :

Jean Granier, **Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche.** Paris, Ed. du Seuil, 1966, pp. 128-136.

٥ — **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٥٨—١٦٣ .

٦ — يدين فوكو بمفهوم « الارتداد » الى ميشيل سير الذى طبقه على دراسة تاريخ الرياضيات ، ويقول هذا الكاتب بصدد هذا الموضوع : « كيف يمكن مثلا تأريخ مفهوم رياضى عند ليبنتز ؟ أو حتى عند بورباكى ؟ اذ له على الأقل ثلاثة أعمار : عمر ظهوره فى تراث الرياضيات ، وعمر تنشيطه فى النسق الذى يضفى عليه معنى جديدا ، وعمر ارتداد قوته أو خصوبته التى نحن بصدد الحكم عليها حاليا . إن الأول هو الذى يهم فى نظر التاريخ العادى ، أى التسلسل الزمنى ، والثانى بالنظر الى حقيقته فى قلب النسق المتزامن ، والثالث —طبعا— بالنظر الى مجمل تاريخ الرياضيات . من ثم تتوفر لنا ثلاثة معانى تاريخية لمثالية بعينها : معنى ميلادها ، وقد أصبح فى حالة ترسب وتطبيع من الآن فصاعدا ، مجمل المعانى التى يولدها كل تنشيط يأخذ هذه المثالية فى الاعتبار من أجل خلق قيمة جديدة وتطبيع التنشيطات السابقة ، وأخيرا معناها المرتد بالنسبة للنظرة المتقهقرة الى آخر مرحلة تم فيها إعادة بناء صرح الرياضيات . ان هذا المعنى الأخير هو الذى يشكل فقط حقيقتها العلمية » . انظر :

Michel Serres, **op. cit.,** p. 83-84.

٧ — **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٦٤ .

٨ — **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٦٦—١٦٨ .

٩ — **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٧١ .

١٠— ان قول فوكو بعجزه عن إدراك خطاب حضارته المعاصرة ، عجز الجزء عن ادراك

الكل الذى يحيط به من كل جانب ، يرتبط برؤيته الظاهرية للغة ـــ على منوال بلانشو ـــ وبعمله على تفريغها من مجالها الدلالى أو السيمانطيقى لما يشكله هذا الأخير من ارتباط بالعمليات النفسية والاجتماعية والحياة الشعورية . ولربما يكون فيما يقوله اشارة الى ممارسات كلود ليفى ستروس العلمية ، حيث أن المنهج البنيوى لهذا الأخير بالغ التوفيق فى ادراك الحضارات أو الثقافات المغايرة ، أى تلك التى لا يستطيع النفاذ إلى مكنوناتها الداخلية ، فى صورتها الموضوعية المحض . وهو لا يستطيع ذلك إلا بسبب خروج هذه الحضارات من التاريخ ، وكونها حاليا فى مرتبة الآثار . فهل ياترى يستطيع فوكو إدراك « المغايرة » من نفس المنظور « الظاهرى ؟ » أم تظل محاولاته لادراك « الآخر » ـــ كالمجنون فى ذاته وحقيقة الجريمة خارج الصورة القمعية للقانون ـــ مجرد وهم ، كوهم الذى يريد أن يدرك الجانب الآخر من صورته عبر المرآة . انظر بالنسبة لظاهرية اللغة :

Michel Foucault, **La pensée du dehors.** Fata Morgana, 1986,

١١ـــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٧٣ .

١٣ـــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٧٩ـــ١٨١ .

١٣ـــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٨٣ .

١٤ـــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٨٥ .

١٥ـــ بالنسبة لقضية التشابه هذه ، يحدثنا الزمل د. عادل حشيش عن تشابه مقولة « ميزان المدفوعات » وعدم تشابهها فى الوقت نفسه ، بين التجاريين وكينز ، فيقول :

« ويلاحظ هنا ان النظرية الكلاسيكية تنظر الى ميزان المدفوعات من زاوية مختلفة عن الزاوية التى نظر منها كينز والتجاريون . فالتقليديون ينظرون الى ميزان المدفوعات من حيث انه مظهر **لتقسيم العمل بين الدول المختلفة** . ومن ثم كانوا يعارضون كل تقييد للتجارة الدولية ، حيث أن ذلك يحد من تقسيم العمل وهو من اهم عوامل الكفاية الانتاجية . فالمعيار يدور حول **الكفاية الانتاجية** . أما كينز فهو ينظر اليه هنا من زاوية **الأثر الانتعاشى أو الانكماشى** الذى يترتب على الفائض أو العجز ، ولم يكن عامل الكفاية الانتاجية يلعب دورا رئيسيا فى ظروف الأزمة العالمية التى كتب كينز فى ظلها . والتجاريون ينظرون اليه من حيث أنه **أداة للحصول على**

المعدنين النفيسين » . انظر : د. عادل حشيش : **تاريخ الفكر الاقتصادى** . دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٩٠ .

١٦ـــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٨٨ .

١٧ـــ هذا ما يفسر لنا اعتماد فوكو فى دراساته التطبيقية على كتابات مفكرين وكتاب ينتمون ـــ فى أغلب الأحيان ـــ إلى الفئة الثانية أو حتى الثالثة . وهذا موقف مناقض تماما لموقف لوسيان جولدمان ـــ مثلا ـــ الذى يعتمد فى دراساته لرؤى الوجود على كتابات كبار الكتاب والمفكرين لأنهم أقدر فى نظره على التعبير عن الإتجاهات العامة للفكر .

١٨ـــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٩٠ .

١٩ـــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٩٢ .

٢٠ـــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٩٤ .

٢١ـــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ١٩٦ـــ٢٠٠ .

٢٢ـــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٠١ـــ٢٠٤ .

٢٣ـــ بالرغم من اهتمام فوكو الملحوظ هنا بالحد من نزعات التعميم واستنباط قواعد عامة او عقلانية للخطاب ، نلاحظ أن ذلك لم يكن رأيه الغالب سواء فى دراسته نفسها « **الكلمات والأشياء** » ، ولا حتى فى تصريحاته المتكررة . فهو يقول ـــ مثلا ـــ لبللور فى تعريف موضوع الكتاب المذكور بأنه « يصف النظام أو الطريقة التى يعكس بها المجتمع عملية التشابه بين الأشياء ، والطريقة التى تنتظم بها الاختلافات ويتم السيطرة عليها فى شكل شبكات عقلانية .. » ، انظر :

Raymond Bellour, **op. cit.**, p. 137.

٢٤ـــ **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٠٥ـــ٢١١ .

٢٥ـــ يقول لنا الكاتبان الأمريكيان بصدد العلاقة بين الخطاب والمجالات الخارجية : « إن الممارسات اللا ـــ خطابية لا تمثل العنصر أو الأفق التى تستقر من خلاله الممارسات الخطابية ، إذ هى ـــ بالأحرى ـــ عناصر تعمل الممارسات الخطابية نفسها على التقاطها وتحويلها . إن هذه العناصر الخارجية لا تملك أية قوة انتاجية

ذاتية ، بحيث تتيح لها ادخال مجموعة جديدة من الموضوعات والمفاهيم والاستراتيجيات ، كما أنها — بالإضافة إلى ذلك — غير قادرة على إعاقة الخطاب عن طريق الصدفة ، بل على العكس انها عناصر مكونة له .. » ، انظر :

H. Dreyfus et P. Rabinow, **op. cit.**, p. 116-117.

٢٦— هذا موضوع دراسة فوكو : « **المراقبة والعقاب** » .

٢٧— **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢١٢—٢١٥ .

٢٨— **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢١٨—٢١٩ .

٢٩— **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٢١—٢٢٥ .

٣٠— **أركيولوجيا المعرفة** ، ص ٢٢٧—٢٣٠ .



# خاتمة الجزء الأول

ليس من شك فى أن مفهوم « الأركيولوجيا » ، كما بلوره ميشيل فوكو بصدد تحليله لضروب ومستويات محددة من الممارسات الخطابية ، ما كان ليبرز الى الوجود إلا من خلال المنهجية الفلسفية العامة للغة التى أسستها البنيوية . ولربما كانت البنيوية لا تمثل فلسفة بالمعنى الكامل للكلمة بقدر ما تمثل نوعا من الفعالية المعرفية العاملة فى قلب الخطاب الفلسفى أو المعرفى بعامة . والمراد من هذه الفعالية عند فوكو هو احداث ضروب من التفتيت بدلا من عمليات الوصف التى كانت تتم فى اطار الفينومينولوجيا ، تماما كما كان على مفهوم « التفكيك » ، الذى استعاره دريدا من هيدجر(1) ، كشف خدعة الفينومينولوجيا فى ربطها بين مضمون التجربة المعاشة والمعنى الذى تؤسسه الذات فى توجهها « القصدى » نحو العالم الخارجى . من ثم لا يمكن تجاهل دور البنيوية فى وضع الإطار المنهجى الأساسى الذى انبثقت منه المحاولات التفتيتية والتفكيكية ، وذلك بالقدر الذى اعطت فيه البنيوية الأولوية للأنساق اللغوية على المعانى والمدلولات ، وحددت دور هذه لا كعناصر مستقلة وقائمة بذاتها وإنما كعلاقات فرقية تتولد وتنتج داخل الأنساق السابقة عليها بالضرورة .

الا أن البنيوية عرفت بدورها ، بعد هيمنة منقطعة النظير وبعد ذيوعها على شكل « موضة » تذكرنا بموضة الوجودية فى الخمسينات ، مجموعة من التصدعات بعضها تبلور فى نظريات هى اشبه بالعودة الى اشكاليات قديمة ، وبعضها نوع من تطوير البنيوية ودفعها الى أقصى مدى يمكن أن تصل إليه ، لا فى تفتيت الذات هذه المرة ، وإنما فى تفتيت أبنية الخطاب نفسه . ولاشك أن نظرية « بول ريكور » التى تقوم على تأويل النصوص من منطلق وجودى تمثل نوعا من الارتداد الى قضية مضامين النصوص ومدى ارتباطها بالمعانى الرمزية التى يرى فيها الكاتب نوعا من الشمولية المتجاوزة للانساق اللغوية ، فريكور يعيب على البنيوية خلطها بين اللغة والخطاب ، ذلك أنه اذا كانت اللغة تشكل كائنا مجردا يقوم على

قوالب صورية محضة ، فإن الخطاب يرتبط — فى نظره — بتجربة تاريخية — رمزية وحياتية ليس من السهل تفكيكها وردها إلى عناصرها من غير أن تفقد خصوصيتها ودلالاتها الفاعلة ، ومن ثم ، يرى ريكور أن البنيوية لا تنطبق إلا على موضوعات بالغة البساطة لا تلعب فيها التجارب التاريخية دورا هاما ، كما هو الأمر بالنسبة للقصص الشعبى أو الفكر الأسطورى(٢) .

أما محاولة فوكو ، فهى تمثل — على شاكلة محاولة دريدا — نوعا من التجاوز « الثورى » لاشكالية استبعاد الذات التى تطرحها البنيوية . أى أنه ، كما حاول دريدا تعديل منظور سوسير بصدد أولوية اللغة المنطوقة على الكتابة والعمل ، ومن ثم ، على تحرير هذه الأخيرة وتخليصها من الرؤى والتصورات القبلية التى تحملها اللغة المنطوقة فى طبقاتها المتراكمة عبر التاريخ ، يحاول فوكو تجاوز فكرة البنية نفسها ، وذلك عن طريق الوصول عبر الجمل النحوية والمنطقية الجاهزة إلى نوع من الذرات المنطوقية الأولية . وهكذا يخيل الى فوكو انه يستطيع الوصول إلى الوحدات الأساسية ، التى لا يمكن تجزئتها أو تجاوزها ، لا للغة نفسها كإطار صورى عام وإنما « للغات » المختلفة التى تتكون منها حقول المعرفة البشرية .

الا أن فكرة الوصول الى وحدات خطابية أساسية وبعيدة كل البعد عن مضامين التصورات والادراكات التى ربطها التطور البشرى باللغة هى فى حد ذاتها نوع من « التصور » الذى يفترض امكانية الوجود الخارجى والظاهرى البحت للغة . ونحن هنا بصدد فكرة « كينونة » اللغة ، التى استخلصها فوكو من تجربة الأدب الحديث ، وبالذات من بعض التجارب الأدبية القصوى التى تمثلها أعمال كتاب مثل ساد ورامبو وملارميه وبطاى وبلانشو ، كما يمثلها القطاع البارز من الأدب المعاصر الذى يعتمد على المنظور اللغوى كمادة أساسية لعملية الابداع والكتابة .

ان فكرة ظاهرية اللغة قد تبدو لنا نوعا من التصور الغريب ، الا أنه تصور يستمد معقوليته من عملية الانفصام التاريخى للعلاقة التى كانت تربط فى العصر الكلاسيكى بين اللغة والتصورات ربطا مباشرا ومن غير أى تقدير لكثافة الشعور

الإنسانى من جهة ، ولا لميكانزمات اللغة وقوالبها التنظيمية من جهة أخرى . فالتصور الكلاسيكى — كما سوف نرى ذلك لاحقا — كان يرد اللغة الى مفهوم الخطاب التمثيلى ويجعل منها — من ثم — أداة نقل وتصوير وتعبير باللغة الشفافية فى خدمة العقل الذى يستطيع — هكذا — بفضلها الاتصال بنظام الطبيعة والأشياء . ولكن هذا التصور سرعان ما تصدع إبان القرن التاسع عشر حينما سمحت « الأرضية » الابستمولوجية الجديدة بظهور دراسات علم النحو المقارن والمورفولوجيا اللغوية والأشكال الصوتية والصرفية بحيث برزت خصوصية كل لغة أو عائلة لغوية ، كما برز دور التاريخ فى تنويع اللغات وربطها لا بمنظور تصورى عام وإنما بأشكال وأنماط تاريخية وثقافية وحضارية متعددة .

ان قيام هذه الخصوصية يؤكد — فى نظر فوكو — تشكل اللغة فى صورة كيان مستقل يفرض على الانسان قوالب تصوره لنفسه وللآخرين ويحدد رؤيته للوجود بطريقة تكاد تكون حتمية . وليس من شك فى أن هذا التصور له جانب كبير من المعقولية طالما أن الانسان لا يخترع اللغة التى يفكر بها ويدرك نفسه والعالم من خلالها ، وإنما يتوارثها بقوالبها ونظمها وهياكلها التصورية المترسبة عبر العصور . من ثم ، فان هذه الاستقلالية التى تكتسبها اللغة سرعان ما تبرز لنا تجربة تاريخية اخرى غير واقع كينونتها الأولى الذى توصل الكاتب الى اكتشافه ، وهى تجربة السلطة . ذلك أن استقلالية اللغة تتخذ عند فوكو — فى واقع الأمر — مظهرين جد مختلفين : المظهر الأول وهو بروزها فى صورة كيان خارجى له نظمه وقواعده الخاصة به ، وهو ما سيتم اكتشافه عبر التجربة الأدبية للغة منذ ساد وحتى أرتو وبلانشو . أما المظهر الثانى ، فهو ما لا يبرزه فوكو بصورة صريحة ولكنه كامن فى طريقة معالجته للممارسات المعرفية والخطابية .

ذلك أن تخليص المنطوقات من كل ما يعلق بالجمل من احكام تقويمية ومن أشكال التراكيب اللغوية ومن القوالب المنطقية والتصورات الذهنية لا يعنى إلا تجريد الكلام من كل مضمون مباشر ومن كل الأغراض الخاصة التى شكلته ووجهته فى سبيل تحقيق غايات معروفة ومعلنة . واذا كان هذا التجريد ممكنا ،

فلأن اللغة تحمل فى قلبها نوعا من الفراغ الأول ونوعا من الوجود العشوائى الأجرد الذى لا يتم ظهوره إلى حيز الفعل إلا من خلال تجارب تاريخية محددة تضفى عليه انتظامه واستمراره ثم انقطاعه وزواله . وإذا كانت اللغة قابلة بطبيعتها للازدواج ، فهى تسمح ــ من غير شك ــ بجانب الموجهات السلطوية التى تضفى عليها تنظيماتها الكبرى ، بظهور ممارسات خادعة ومموهة تختلط فيها الوقائع بالأمانى والرغبات والأغراض الذاتية بالغايات العامة على شكل إسقاطات وتبريرات وتفسيرات لاحقة . ومن ثم نفهم انه كان لزاما على فوكو ، لكى يدرك الاستراتيجيات السلطوية التى تطبع التشكيلات التنظيمية للغة وتلقى بثقلها ــ عن طريق المؤسسات والآليات والتقنيات الفاعلة ــ على الممارسات الخطابية ، أن يتخلص من كل ما يعلق باللغة والخطاب من تصورات ذاتية وأحكام تقويمية وتبريرية مضافة .

غير أن ما يلفت النظر فى هذه العملية التجريدية التى تخضع لها المنطوقات هو استخدام الكاتب لنفس العملية الاجرائية التى تقوم عليها ظاهرة تأسيس العقل الكلاسيكى وهى ظاهرة القطع والاقصاء والاستبعاد . أيدل ذلك على أن عملية فهم التجربة الكلاسيكية ــ وهى قاعدة الفكر الغربى الحديث ــ ليست الا وليدة الرؤية المنهجية التى يسميها الكاتب « أركيولوجيا المعرفة » ، أم أن مشروع فوكو فى قراءة الخلفية « السلبية » المؤسسة للعقل الغربى الحديث ليس ــ كما يذهب دريدا(٣) ــ بالأمر الذى يخرجه من إطار العقل طالما أن أى تجربة تاريخية من تجارب العقل لا معنى لها إلا من خلال النسق « العقلى » العام الذى تنتمى إليه ؟

معنى ذلك أن فوكو يقع ــ فى الحالتين ــ فى مأزق معرفى من الصعب تجاوزه ، فهو من منطلق دريدا لا يستطيع أن يؤرخ التجربة السلبية للجنون الا من منظور العقل نفسه ، وهو من منطلق المنهج الأركيولوجى لا يخرج عن اطار الشكلية أو الاسمية . ذلك أن الأركيولوجيا فى اطلاقها للمنطوقات من أسار الوحدات أو التركيبات المعرفية التى حبستها فيها التجربة الغربية للعقل منذ العصر

الكلاسيكى تدفعها الى نوع من الفراغ المحض والعشوائية المطلقة . من ثم ، سوف تحتاج هذه المنطوقات ، لكى يعاد بناء الممارسات الخطابية الفعلية التى تشكل القاعدة الاركيولوجية لما عرفناه من مفاهيم وتصورات ونظريات قامت عليها العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة ، إلى إعادة صياغة وبناء وتركيب . وهنا يقول لنا فوكو بأنه لا يتدخل فى هذه الصياغات أو التشكيلات الجديدة عن طريق تصوراته الذاتية أو أحكام القيمة التى يضفيها عليها وأن كل ما يقوم به هو إعادة توزيع المنطوقات وفقا لما تقضى به قوانين التتابع والتجاذب والاشتقاق الخاصة بالممارسات الخطابية كما تبرز فى حقولها « الأصلية » فعلا .

والمقصود بذلك أن العلوم الانسانية والاجتماعية لم تقم الا على أساس من التصورات المنقولة من مجالات علمية أخرى كالفيزياء والبيولوجيا مثلا ، وهو الأمر الذى يضفى على المفاهيم المنتزعة من مجالاتها الأصلية ألوانا من التحويل والتعديل والتغيير تأتيها من جراء تغيير السياق المعرفى نفسه ومن جراء الانزلاقات التى تتعرض لها المفاهيم والتصورات المنقولة من مجال محدد بسبب تجاورها مع نظائر لها انتزعت من مجال مغاير . هذا بالإضافة الى أحكام القيمة الأخلاقية التى تتسرب الى هذه المفاهيم ذات الوظيفة العلمية من جراء ارتباط العلوم النظرية بالرؤى الاجتماعية الضمنية وبعلاقات السلطة المهيمنة . ولكن ياترى هل يعنى ادعاء فوكو تخليص الخطاب المعرفى الانسانى من كل القوالب الاجتماعية ــ السلطوية التى سيطرت عليه ــ ومازالت تسيطر ــ منذ قيام الدولة الليبرالية الحديثة ، قدرته على الإفلات من كل الموجهات التى يتعرض لها الخطاب ؟

ليس من شك فى أن هذه القدرة متاحة ، وهى تتجلى فى دعوة الكاتب الى « الانفكاك » من الأسس الأيديولوجية للفكر الغربى الحديث ، كما انها مرتبطة بقدرة الفكر ــ مهما يكن حجم الحتميات التى تسيطر عليه ــ على تصور كل الاحتمالات الممكنة . إن هذه القدرة هى أساس المشروع الفلسفى عند فوكو ، وهو فى جوهره مشروع نقدى ودعوة جذرية الى تحرير الانسان . ولكن أى حرية يريد فوكو ؟ وهل هناك حرية بلا اختيار ؟ وهل هناك اختيار من غير حكم قيمة

ومن غير تأسيس لمعايير أخلاقية ؟ لاشك أننا هنا أمام مفترق طرق ، وأن إجابة فوكو ــ لو كانت هناك إجابة ــ لن تشفى غليلنا ، ولن ترضى حاجتنا ، حاجة الانسان التى لا تنتهى ، إلى طرح التساؤلات .

* * *

١ــ Vincent Descombes, **le Même et l'Autre.** Ed. de Minuit, 1979, pp. 97-98.

٢ــ Paul Ricoeur, **La conflit des interprétations.** Paris, Ed. du Seuil, 1969, pp. 45-47.

٣ــ انظر فى ذلك الفصل الخاص بموضوع « تاريخ الجنون » .

* * *

# الجزء الثانى

## ( الباب الأول )

### ١ ـــ الحقول المعرفية : من تجربة الجنون إلى نشأة الخطاب الطبى الحديث



## تقديم

سوف نحاول فى هذا الجزء تتبع أشكال وأنماط من الممارسات الخطابية تدور حول مفاهيم الجنون والتجربة الأكلينيكية وشبكة القواعد المعرفية التى أدت إلى إنبثاق العلوم المسماة بعلوم الإنسان . وهى ، فى الواقع ، ليست إلا « المادة العلمية » التى جمعها الكاتب وأقام على أساسها مفاهيمه الخاصة ، وهى تشكل فى مجموعها ما أسماه بالمبحث الأركيولوجى .

معنى ذلك أن هذه الممارسات قد تمت ، من حيث الرؤية والمعالجة ، قبل إكتمال التنظير العلمى الكلى للمنهج ، أو على الأقل قبل إكتمال أو إتضاح كل عناصره التكوينية . من ثم ، سوف نرى فى هذه الممارسات عدداً لا بأس به من الإضطرابات أو التأرجحات ، وهذا أمر جد طبيعى ، لأن هذه الدراسات قامت فى بداية الأمر تحقيقاً لمجموعة من الأفكار والتصورات التى تشكل ، فى أغلب الظن ، بعض الأطر العامة والضمنية التى لن تتبلور إلا مع تراكم المادة وصقل المعالجة وإتضاح الرؤية المنهجية بالتدريج .

وليس من شك فى أننا هنا أمام حقيقة لا بد من إبرازها بصدد فكر ميشيل فوكو ومنهجه : **فنحن فى الواقع لسنا مع فوكو أمام فكر مغلق أو أمام نظرية جامدة لا تقبل الإضافة أو التعديل والتصويب** . على العكس إننا سوف نكتشف فيما بعد أن المنهج الأركيولوجى نفسه ليس إلا بداية لمرحلة ثانية تكمله وتنضجه بعد أن تضفى عليه البعد « الجينيالوجى » أو التكوينى ، ونقصد بها مرحلة التعرف على وظيفة الممارسات اللاخطابية التى تقود إليها دراسات الكاتب عن إستراتيجيات الضبط والإنضباط من خلال مفاهيم السجن والجنس ، وهو الأمر الذى سيؤدى إلى إنبثاق نظرية خاصة بالكاتب عن السلطة وعلاقات القوى وما يترتب عليها من إستخدام المعرفة كوسيلة تكنولوجية تخدم أغراضها بطريقة كامنة ، أو فى الحقيقة ، **منبثة** وغير معلنة .

★★★



# ١ ــ الجنون والشخصية : إختلاط المفاهيم



ليسب من شك فى أن الخطاب الطبى ، والخطاب النفسى الباثولوجى على وجه خاص ، يحتل مكانة كبيرة من أعمال فوكو ، وذلك منذ دراسته التمهيدية عن « **المرض العقلى والشخصية** » ( ١٩٥٤ ) التى تحول عنوانها إلى « **المرض العقلى والسيكولوجيا** » عام ١٩٦٢ ، وكتابيْه الشهيرين « **الجنون فى العصر الكلاسيكى** » ( ١٩٦١ ) و « **نشأة الطب الأكلينيكى** » ( ١٩٦٣ ) . وليس من شك فى أن هذا التوجه قاسم مشترك بين إهتمامات الكاتب وإهتمامات إستاذه « جورج كانجيلم » الذى أشرف على رسالة الدكتوراه التى تقدم بها كاتبنا عن « **تاريخ الجنون** » وهو الكتاب المشار إليه ، وإهتمامات الدكتور « جان دلاى »[١] الذى ساعده فى بداية حياته العلمية فى التعرف على حياة « المجانين » من خلال المصحات العقلية ، الأمر الذى قاد كاتبنا إلى إدراك الجذور الإجتماعية للمرض العقلى .

من ثم ، فإن إهتمام فوكو بدراسة الطب والخلفيات الفكرية والأيديولوجية لممارساته إبان العصر الكلاسيكى لم يعد بالأمر المستغرب ، غير أن العجيب فى الأمر أن إهتمام فوكو بتاريخ الطب وفلسفته لم يدفعه إلى إصطناع الأسلوب العلمى التحليلى الدقيق ، كما يذهب مزكيور[٢] ، على شاكلة رواد المدرسة الإنجليزية والألمانية ، وإنما كان ضرباً من الإنفتاح على العلوم الإنسانية والإجتماعية المعاصرة ، وهو إنفتاح توخى فيه الباحث التألق السريع والشهرة . ولا شك أنه قد نجح فى ذلك نجاحاً باهراً بما أوتى من براعة فائقة فى الأسلوب[٣] ومن قدرة خارقة على ربط القضايا الفكرية والتاريخية بموضوع الخطاب الأيديولوجى والسلطة ، وهى الموضوعات التى يشغف بها الجمهور الفرنسى المعاصر أيما شغف .

ومن هنا كان لزاماً علينا أن نعى هذه « القبلية الفكرية » التى يقوم عليها المنهج الأركيولوجى ، فنحن لسنا مع فوكو بصدد دراسة إبستمولوجية خالصة للخطاب الطبى يعنى فيها فقط بإظهار المفاهيم الباثولوجية وربطها بأنساقها أو بالعلية المرضية ( الأتيولوجيا ) والأشكال المختلفة التى تبرز آثارها من خلالها أو

يعنى بأنماط العلاج ووظائفه المختلفة وفلسفاته . أو قل ، بصورة أدق ، إنه يعنى بذلك كله ولكنه لا يقف عند الجانب التقنى منه أو المنهجى البحت ، فهو ان كان يهتم بالطب ومشكلاته فإنما يهتم به كظاهرة حضارية أو ثقافية فى المقام الأول ، وذلك ليس من شك هو أقرب إلى مفهوم الأركيولوجيا الفكرية التى تعنى ، كما أوضحنا فى القسم الأول ، بالمرحلة المعرفية السابقة على دخول العلوم « الدقيقة » دائرة التأسيس الوضعى .

**مرحلة البدايات** : أن أول ما يسترعى إنتباهنا فى تتبعنا لكثير من الدراسات الجادة ، التى كُرست لميشيل فوكو ، هو أن أصحابها لم يعبأوا كثيراً بدراسته الأولى عن « **المرض العقلى والشخصية** » التى نشرها عام ١٩٥٤ ، ثم أعاد نشرها ، بعد تنقيحها وتعديل بعض فصولها ، تحت عنوان « **المرض العقلى والسيكولوجيا** » عام ١٩٦٢ . وأغلب الظن أن هذا التعديل يفسره ظهور دراسته الكبرى عن « **تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى** » ، وهى الدراسة التى طور فيها الكاتب مفاهيمه وأفكاره على ضوء ما توصل إليه من نتائج وتصورات سيكون لها بالغ الأثر ، فيما بعد ، فى تطوير منهجه « الأركيولوجى » الذى لم يبلغ ــ ولا شك ــ خلال هذه الفترة مرحلة التبلور والتكوين .

وإنه لمن حسن الطالع ، على كل حال ، أن نعثر على دراسة قصيرة ، ولكنها بالغة التركيز ، قام صاحبها على أثر وفاة فوكو عام ١٩٨٤ بنشرها فى العدد الخاص من مجلة « **نقد** » الفرنسية(٤) الذى كُرس للتعريف بالفيلسوف الراحل وتكريمه ، وتتركز خلاصة هذا البحث فى إبراز بعض المفاهيم الرئيسية التى سوف تكون بمثابة الثوابت فى فكر فوكو وبعض المفاهيم الأخرى التى لن يكتب لها الدوام والتى سيعمل الكاتب على تصويبها نظراً لعدم مواءمتها لتصوراته « المتغيرة » عن الحقيقة الإنسانية . يا ترى ما هى هذه المفاهيم ؟ وأى منها الثابت وأى منها المتغير ؟

لعل التعديل الجوهرى الذى تم حدوثه بين الطبعة الأولى والطبعة الثانية هو ما يدلنا عليه تغير العنوان نفسه ، أى سقوط لفظة « الشخصية » وحلول كلمة « السيكولوجيا » بدلاً منها . ذلك أن فوكو كان يؤمن فى البداية بأن المريض العقلى شخصية موضوعية متميزة وهى جماع المؤثرات النفسية والبيئية التى تشكل هذه الشخصية وتحدد أطرها من خلال تجربة واقعية فعلية ، كما كان يؤمن بأن هذا التصور الواقعى يتيح له فرصة تجاوز المفاهيم القبلية التى تسقطها التصورات النظرية والأخلاقية والإجتماعية الكامنة لدى الطبيب على شخص المريض ، غير أنه قد تبين له ، بعد ذلك ، أن هذه الشخصية المزعومة لا وجود لها إلا فى إطار الإشكالية النظرية للمداخل العلمية التى تطرحها ، ومن ثم ، فلا مناص من الوقوع فى حبائل التصورات القبلية التى لا يمكن أن تخلو منها نظرة الطبيب المعالج . إلا أنه إذا لم يكن هناك إمكانية للإفلات تماماً من هذه القبليات ، فعلى الباحث أن يكون ، على الأقل ، مدركاً لها واعياً بأبعادها التى تشكل جزءاً لا يتجزأ من المعطيات التى تقوم عليها الفروض المنهجية والنظرية المطروحة فى هذا المجال(٥) .

ولا شك أن هذا التعديل الجوهرى يرجع ، فى نظرنا ، إلى تأثير المناهج البنيوية التى لا تقيم وسائلها التحليلية ومناهجها الإدراكية على تحديد « موضوع » فعلى قائم فى ذاته مثل موضوع الشخصية ، الذى يتشكل كنقطة إلتقاء لمجموعة من العوامل والمؤثرات والبواعث سواء أكانت نفسية أو إجتماعية أو ثقافية ، وإنما تحدد موضوعها أو تبنيه بالأحرى كعلاقة فرقية فى شبكة من العلاقات أو فى نسق فكرى كلى ، بحيث لا يبدو هذا الموضوع منسلخاً عن أرضيته النظرية الحاملة له أو مجسَّداً فى صورة تهويمات عامة ومُثلَ تتجاوز الظروف التاريخية التى أتاحت لها إمكانية الظهور وأضفت عليها مضمونها الفعلى . من ثم علينا أن نستبعد وجود شخصية موضوعية ثابتة المعالم للمريض العقلى بحيث يمكن عن طريقها تحديد الأعراض العامة المميزه له ، طالما أن هذه الشخصية هى ، فى نهاية الأمر ، بل ومنذ البداية جزء لا يتجزأ من التصورات النظرية التى تطرح الأمراض العقلية والنفسية من خلالها .

من هنا تتضح ، بالإضافة إلى ذلك أهمية المنهج التاريخى ، كمجموعة من « الإنفصامات » المؤثرة ، فى تحديد أرضية المعرفة وتشكيل موضوعاتها ، الأمر الذى دفع الكاتب ، بعد أن استعرض « أشكال ظهور المرض العقلى » من منظور علم النفس الذى لم يوفق إلا فى وصفها وعرضها ولم ينجح فى تفسيرها وتعليلها ، إلى دراسة « ظروف المرض » ، وهو ما أتاح له تجاوز التفسيرات الوهمية والإسقاطات الخيالية التى تثيرها الملاحظات الإمبريقية المباشرة للمرض وإدراك أسبابه و « مصادره الفعلية » ، وهذه الأخيرة لا تقبع ، كما كان يتوهم ، فى غضون شخصية المريض المزعومة ولا فى أسلوب حياته أو نمط معيشته التى يرزح تحت وطأتها ويرضخ لقهرها وضغوطها ، وإنما فى « الظروف التاريخية » التى تبرز من خلالها الظاهرة المرضية كما تبرز ، فى الوقت نفسه ، التصورات والتفسيرات الملازمة لها(٦) .

يتناول فوكو ، أثر ذلك ، معالجة التفسيرات « الإجتماعية والثقافية » التى تقدم المرض العقلى فى صورة « إنحراف » ( déviation ) بالنسبة للمعيار ( norme ) السائد ، الذى غالباً ما يشمل الصحة والسوية الإجتماعية والأخلاقية على السواء و إن كان يقوم مستوى الصحة بحجب المستويات الأخرى . وعلى كل حال ، فإن هذه الرؤية تقدم المرض فى صورة « نقص » بالنسبة للحقيقة « الإيجابية » للمرض فى المجتمع ، ولا شك أنه هذه الإيجابية التى يدعيها فوكو لا يقصد بها الرجوع إلى المفهوم الوضعى للمرض العقلى ، وهو مفهوم قد يصح فى الأمراض العضوية بالضرورة ، وإنما تصويب مفهوم « الإنحراف » الذى يشكل فى مجالى علم النفس والإجتماع على السواء ، نوعاً من الإسقاطات لموضوعات ثقافية وإجتماعية . **من ثم تبرز حقيقة المرض العقلى لا كواقع فعلى يمكن فهمه وتحليله فى ذاته كظاهرة وضعية مستقلة ومطلقة وإنما كنتاج متموضع لسلبية مقصودة ، أو على الأقل موجهة ، فى ظروف تاريخية محددة** . ذلك أن المرض العقلى ليس « مرضاً » فى ذاته ، وإنما هو مرض بقدر ما تصوره المعايير الإجتماعية والثقافية السائدة إنحرافاً عنها ، ولذلك وجب علينا أن نفهم هذه المعايير فى صورة « آثار وظواهر » لعمليات من « الوهم

الثقافى » الذى أفرزته المجتمعات الغربية عبر تاريخها وليس « كأسباب وحقائق » موضوعية لها طابع الإستقلالية والحياد .

ولما كانت هذه المعايير الإجتماعية والثقافية هى نفسها محل التساؤل ، فإن فوكو سوف يقوم بتحليل بعضها ممثلة فى نمط المجتمع الأوروبى الحديث الذى يقوم على الضبط والترشيد العقلانى ، أى ، بعبارة أخرى ، هذا المجتمع الذى عزل المجنون وأضفى عليه طابع المرض فى إطار من الأشكال المرضية الأخرى شملت الإجرام والإنحراف الأخلاق ، والذى ـــ وهذا هو لب التموضع والإغتراب ـــ لم يتعرف على هويته فيها . ويرى الباحث ، ولربما كانت هذه الرؤية تتفق مع البعد الخاص الذى تمثله مدرسة التوسير ، أن فوكو كان يعالج الأشكال المرضية فى الطبعة الأولى على مستوى قدرتها التعبيرية والدلالية عن هوية المجتمع التاريخية بينما عمل فى الطبعة الأخيرة المنقحة على النظر إليها فى إطار عمليات الإنتاج الأيديولوجى(٧) التى يقوم بها كل مجتمع وفقاً لظروفه التاريخية التى تتشكل من خلالها علاقات الإنتاج السائدة . وهذه نظرة لن نرى لها ، على كل حال ، إنعكاساً واضحاً فى دراسة فوكو الرئيسية ( **تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى** ) التى سوف تتمخض عن مرحلة البدايات .

ثم يبرز الباحث الجانب التاريخى فى دراسة فوكو لأشكال الجنون الأمر الذى يسمح لكاتبنا بإستبعاد المفاهيم التطورية القائمة على الإستمرارية والإتصال والمناطة بدمج هذه الأشكال ، بعد تجريدها من خصوصيتها الإغترابية المميزة ، فى صورة غائية مهيمنة تلعب دور « النموذج » أو « المعيار » القسرى الذى يتألق عبر خطاب أيديولوجى وهمى تتحدد وظيفته فى طمس الحقيقة المركبة للطبيعة الفعلية للجنون . وعلى هذا النحو ، يستطيع فوكو تحديد ظهور المرض العقلى كعملية ملازمة لإنبثاق الطب الوضعى ، لأن الجنون لم يكن يشكل فى المجتمعات القديمة ظاهرة مرضية ، وإنما نوعاً من أنواع التخبط العقلى والمس . وتتيح له ، كذلك ، الرؤية الإنفصامية للتاريخ بلورة فكرة جديدة تتلخص فى تحديد الظاهرة الإغترابية للجنون على شكل « تجربة واقعية » مغايرة

كلية لواقعية المعرفة العلمية التى سبق دحضها لقيامها على عزل المرض العقلى فى صورة ظاهرة باثولوجية موضوعية ومنفصلة عن ظروف نشأتها ومصادر تكوينها التاريخى .

غير أن الغريب فى الأمر ، هوأ ن فوكو بالزغم من نجاحه فى تحديد هذا المفهوم الجديد للتجربة التاريخية لظاهرة الجنون لا يزال يتأرجح — حتى فى دراسته النهائية عن تاريخ الجنون — بين إعتقاده بوجود أساس إنطولوجى كامن للجنون يقبع فى خلفية التجربة العقلانية التى تبدأ مع ديكارت وتواكب قيام المجتمع البرجوازى الحديث ، وبين تصوره المبتكر للتجربة كبديل للمفهوم الواقعى الوضعى للمرض العقلى . ومن هنا تبرز لنا ، على كل حال ، أهمية هذه التجارب المرتبطة بالجنون — وهذا أقرب إلى منهج فوكو فى فهم التاريخ وتحليله — ليس كأشكال متعاقبة تنبثق عن مصدر أساسى واحد ، وإنما كأنماط متنوعة تتمايز فى مضمونها عبر عمليات من التكوين التاريخى ، ومنقطعة عن أى معنى مسبق وعن أى معايير عقلانية قبلية ، ذلك أن هذه التجارب هى التى تولد دلالاتها الخاصة بها ، وهى التى تنتج معاييرها المنظمة والضابطة لها[٨] .

ولا يكاد يفرغ فوكو من عرضه التاريخى لأشكال الجنون حتى يُفرد مكاناً خاصاً من طبعته الجديدة ( ١٩٦٢ ) للكتاب لما أسماه « بالتجربة الكلاسيكية » للجنون . وكان فوكو قد توصل إلى هذه النتيجة الفريدة ، وهى أن مفهوم الجنون أو المرض العقلى فيما بعد لم ينشأ فى إطار البحث الطبى ولم ينتج عن الإهتمامات الخاصة للأطباء به ، وإنما كان ميلاده مجرد إنعكاس لنظام إدارى وتنظيمى سعت إلى تطبيقه الدولة إبان حكم لويس الرابع عشر ، حلاً لمشكلة التسول المتزايدة وعلاجاً للأزمة الإقتصادية الطاحنة التى عرفتها فرنسا بل ومعظم دول أوروبا الغربية خلال القرن السابع عشر . وكان هذا النظام يقوم على عزل وإ يواء حشود من الفقراء المعدمين والعاجزين عن كسب قوتهم فى الملاجىء التى أخلاها قاطنوها « الأسطوريون » من مرضى

الجذام بعد إنحسار هذا المرض الخطير من أوروبا فى آواخر العصور الوسطى . إلا أن إجراءات العزل ، وهذا هو الجديد الغريب فى الأمر ، شملت بطريقة عشوائية كل الفئات الإجتماعية التى يمكن أن تمثل نمطاً سلبياً سواء على المستوى الإقتصادى أو الأخلاق ، والتى يمكن إدراجها ، من ثم ، تحت صورة الإنحراف والشذوذ كالمجانين والمشعوذين والمشبوهين وأصحاب الأخلاق « الغريبة » أو « المنحلة » . ولعل أهم ما يفاد من قيام نظام العزل هذا هو أن تحديد ظاهرة الجنون عملية لم تتم على المستوى العلمى أو الطبى ، وإنما فى إطار إدانة وإقصاء طائفة من ممثلى السلبية العامة التى تهدد طاقة المجتمع الإنتاجية ومثله الأخلاقية العليا(٩) .

على هذا النحو ، يمكن القول بأن نظام العزل يسبق فى وجوده إنبثاق ظاهرة الجنون وتحديدها فى صورة المرض العقلى ، كما أنه يسبق ، فى الوقت نفسه ، قيام هذه الظاهرة على شكل « موضوع » تختص به المناهج العلمية والطبية المستحدثة فى العصر الوضعى . أضف إلى ذلك أن تجربة الجنون سوف تتولد هى نفسها فى إطار نظام العزل كأثر من آثاره السلبية الهدامة ، كما سوف تحمل معها ، كخصائص مشكلة لكيانها ، صفتين لازمتاها ملازمة الظل إبان تجربة العزل ، وهما سمتا « الصمت » و « الإدانة الأخلاقية » ، من ثم ، يتضح لنا أن مفهوم المرض العقلى لم يكن خلاصة جهود مستمرة ودائبة لتصور بلورته البحوث الطبية فى تطورها نحو الدقة والكمال ، وإنما كان ، بالأحرى ، حدثاً غير متوقع ولا منتظر فرضته الظروف القهرية لنظام العزل ، وربما حلاً من الحلول الإستراتيجية التى أوعزت به أزمة العصر . على كل حال ، إن نظام العزل لم يكتف بإستبعاد الجنون وقمعه وحرمانه من كل فرص الإبانة والتعبير ، وإنما عمل كذلك على صياغته وتشكيله وفقاً لتصوراته المعيارية ومثله التقويمية التى بسببها نشأ ، ومن أجل تحقيقها نما وتضوع(١٠) .

إن هذا التحليل الخاص بتجربة العزل الذى ظهر فى طبعة عام ١٩٦٢ يحل ، فى الواقع محل طرح آخر لقضية كان يعنى بها فوكو فى كتابه الأول ،

وهى قضية « الإغتراب » فى قلب الثقافة الغربية . وكان فوكو يرى فى هذا الإغتراب ، الذى يعد السبب الرئيسى فى إلقاء طابع « الإنحراف » على ظاهرة الجنون ، أثراً من آثار التناقض الذى تتسم به ، الأيديولوجيا البرجوازية ، ذلك أنه بينما تعمل هذه الأيديولوجيا على تمثل مفهوم الجنون من خلال رؤيتها المثالية المجردة للإنسانية ، وهو مايسمح بالتحسر على ضياع الإنسان وغربته فى مجتمع قاس لا يرحم الضعفاء ، نراها فى الوقت نفسه تنزع عن « المجنون » إنسانيته حينما تتركه ضحية للممارسات الفعلية لواقع يطرحه بعيداً عن السوية الإجتماعية ويحرمه من أبسط حقوقه بدعوى قصوره وعجزه عن القيام بمسؤولياته . لا جرم من ثم أن يحدث هذا التناقض فى قلب المجتمع صدعاً يتسلل منه الإغتراب ، ويصبح الإنسان المريض « غريبا » من جرائه سواء على مستوى علاقته بالغير أو على مستوى إرادته المضللة . على هذا النحو ، لم يعد يقتصر إغتراب المجنون على الجانب القانونى المتصل بحقوقه وواجباته تجاه المجتمع فحسب ، وإنما أصبح يشكل كذلك ، على مستوى حياته كلها ، تجربة باثولوجية فعلية . ومن هنا يصبح التحليل العلمى للجنون ، الذى يتبلور فى الخطاب الطبى ، تعبيراً إسقاطياً للعلاقات الإجتماعية المغتربة ، إذ أنه يرد « حقيقة » المرض العقلى إلى بنية إجتماعية مضللة ويقيم علاجه له على أسس فاسدة ، ألا وهى إعادة تكييف المريض ورده إلى سوية إجتماعية هى نفسها سبب دائه ومكمن علته وبلائه(١١) .

إن هذا التحليل الخاص بالإغتراب يختفى إذن فى نص عام ١٩٦٢ م ليظهر بدلاً منه تحليل آخر ينصب على أشكال العزل ، وما يواكبها من تحولات جذرية على مستوى الممارسات التنظيمية والإدارية التى تؤول سلطة إتخاذ القرار بصددها من الأجهزة البوليسية الصرف إلى الأجهزة الطبية والعلمية المختصة ، إلا أن هذا التحول لا يزال ، فى نظر فوكو ، أسير وهمين كبيرين : وهم الإنسانية من جهة ووهم العلم الوضعى من جهة أخرى . ذلك أن إكتشاف « الطبيعة الإنسانية » للمريض التى يدعيها التقدم العلمى فى هذا المجال ليس إدراكاً حقيقياً لمعنى الظاهرة الباثولوجية طالما هو يربطها ، وفقاً للكاتب ، بمعايير ضمنية للتقويم الإجتماعى والأخلاق . أن الطبيعة المقصودة

هنا إدراك مضلل يقوم فى خلطه بين الخطأ والإنحراف على تناسى الأرضية التاريخية للمعرفة .

إن الجنون يصبح فى ظل المصحة ، التى تقوم على أسس أخلاقية للعقاب والجزاء والتقويم ، ظاهرة مرتبطة بالنفس وبضمير الإنسان من حيث كونه يطرح قضية الحرية والذنب والإدانة . ولما كان هذا الطابع النفسى ، الذى يضفى على الجنون ، يقوم بدوره على خلفية من المعايير والجزاءات الاخلاقية فإنه أبعد ما يكون — لا شك — عن طبيعة المرض الموضوعية ، كما يفهمها علماء العصر . فهذه الموضوعية « المزعومة » ليست إلا جزءاً من النسق التقويمى العام الذى يحدد من بين الظواهر ما هو موضوعى وما هو غير موضوعى بطريقة تكاد تكون قبلية أو إتفاقية بحتة[١٢] .

ويصل فوكو فى دراسته لأشكال « التكوين التاريخى للمرض العقلى » إلى حد القول بأننا لا يجب أن نفهم أن إضفاء الطابع النفسى على الجنون هو إحدى إكتشافات علم النفس ، إذ أن هذا العلم نفسه هو نتاج للبنية العزلية التى ورثتها المصحة عن السجن ، والتى تحول من خلالها الجنون إلى مرض عقلى . ذلك أن « الطبيعة النفسية » للجنون ، ان صح هذا التعبير ليست هى التى حددت ما هيته من قبل ، فهى ذاتها لم تصبح ممكنة إلا بعد ربط حقيقة المرض العقلى بضمير الإنسان وإمكانية ترديه فى أغوار الخطيئة والرذيلة ، الأمر الذى يتيح للمعالج الحكم عليه من منظور الأخلاق وملاحقته بالتوبيخ والتقريع والتأنيب وإيقاع الجزاء عليه بدفعه إلى الإحساس بالدناءة والذنب . بمعنى آخر ، **إن قابلية الإنسان للمعرفة النفسية لم تكن متاحة إلا بالقدر الذى أمكن إدراك « طبيعته » كنتاج أو أثر لحقيقة عزلية** . ومن ثم ، يقول لنا فوكو بأن تجربة الجنون هى التى تفسر لنا ظهور المفهوم النفسى للإنسان وليس العكس ، كما أنها هى التى تتيح لنا فهم قيام مشروع علم النفس ، وليس هو الذى أدرك « المكنون » النفسى لتجربة الجنون .

ولما كان علم النفس قد نشأ ، على هذا النحو ، بسبب إرتباط المعايير الأخلاقية ، ذات البعد النفسى أو الداخلى بالضرورة ، بتجربة الجنون ، فإن فوكو يعده طريقة أخرى من طرق تموضع الجنون وإغتراب حقيقة الإنسان من

خلالها . ولكن يا ترى ما هى هذه الحقيقة الإنسانية التى يبحث عنها الفيلسوف ، والتى يسرع صاحب الدراسة التى نقدمها هنا بإدانتها كوهم وأسطورة ؟ إن هذا الباحث يدين فوكو فى سعيه نحو إكتشاف التجربة المصدرية أو الجذرية الشاملة التى تربط الإنسان بحقيقته الأساسية ، وهى الحقيقة التى يمكن التنبؤ بها أو إدراكها عبر تجربة الجنون لولا هذا التغليف المزيف للإنسان — عبر المجنون — فى إطار المفاهيم النفسية أو الباثولوجية[١٣] .

ولكن هل البحث عن هذا « الجوهر الحقيقى » للإنسان ، الذى حاول إدراكه كل من هيلدرلين ونيتشة وأرتو ونرفال وفان جوخ عبر تجربة فريدة أدت بهم إلى التردى فى هاوية الجنون ، وهم فعلاً أو أسطورة من أساطير العصر الحديث ؟ إن الرد على هذا التساؤل لا يتم إلا باسترجاع الخيوط الأولى لهذه التجارب الفريدة الفذة التى عرفت ، عبر التاريخ ، تحت مسمى الجنون ، والتى انتهت ، على أعتاب العصر الوضعى ، بالانحسار تحت مظلة الأمراض العقلية والنفسية .

**الملامح العامة لتاريخ الجنون :**

إن الإنطباع العام الذى تحدثه لدينا دراسة فوكو عن « **تاريخ الجنون** » هو أنها ضرب من « الأركيولوجيا الفكرية » الضمنية التى لم تتحدد بعد كل ملامحها من حيث دقة المنهج وإنتظام وسائله واحكام تقنياته وطرائقه ، ولعل هذا الطابع التلقائى المتحرر هو سر من أسرار جمالها الذى يجعل منها عملاً فنياً من الدرجة الأولى ومشروعاً فلسفياً لا يتجلى فيه عمق الفكر إلا بقدر ما تتنازعه دقة الإحساس وبراعة التصوير . إننا هنا لسنا بصدد تاريخ متواصل لا إنقطاع فيه لمفهوم « باثولوجى » ، ولا حيال تطور مطرد لفكرة أولية أو بدائية تتدرج نحو غايتها الوضعية بحيث يعد ذلك رمزاً لكفاح علماء التنوير وانتصارهم الحاسم على عهود الظلم والظلام . إننا هنا ، فى الحقيقة ، أمام ضرب من « الأركيولوجيا الفكرية » التى سوف يبلورها الكاتب من حيث النظرية فيما بعد ، ولكنها تظل ، مع ذلك ، أركيولوجيا غير نقية لمجموعة من النظرات المتقاطعة ، ولطبقات كثيفة من الادراكات التى تتراص أحياناً فى غير تناسق ، وغالباً ما تتشابك وتختلط فى مواجهة ظاهرة واحدة ومتعددة ، وبسيطة ومعقدة فى آن واحد ، ألا وهى ظاهرة الجنون .

إن جل ما يسعى إليه الكاتب فى هذه الدراسة المتشعبة هو خلق ألوان من التناثر المعرفى المتلاحق حول « موضوع » لا يكاد يستقر له قرار لا فى صورة معطيات ثابتة ولا فى شكل وقائع أكيدة راسخة : ذلك أنه دائب الحركة والتغير ، وفى حاجة شبه مستمرة إلى إعادة بنائه وتصوره وتشكيله بسبب تفتته الدائب عبر التاريخ وحركته الوثابة التى لا تكل . والكاتب فى سعيه هذا إنما يعمل على الإمساك ببعض الفعال المؤسسة — كنص التأملات الديكارتية حول الجنون وقرار لويس الرابع عشر حول عزل الفقراء — لحفنة من التجارب التى نسج التاريخ خيوطها حول الجنون والإغتراب ، ويجتهد فى إبراز مجموعة من المواقف الدالة على حياة الشعور العام وما يعتوره حيال هذه التجارب من أحلام وأوهام وإنفعالات وتصورات .

من ثم ، نرى فوكو يكشف لنا عن ضرب من « الشعور المأسوى » الذى تتلاحم أواصره بظلمة الكون والوجود ، وتتدافع خفقاته فى تفاعل حميم مع قوى الشر الكامنة فى طيات الطبيعة ، هذه القوى التى لا تكف ، حتى بعد إنتصار العقل الكلاسيكى عليها ، عن الإندلاع بين الحين والحين فى صور ومضات خاطفة ، وفى أشكال هادرة من الجنون المبدع سواء عند هيلدرلين أو نيتشة أو أرتو . كما يبرز الكاتب نموذجاً آخر من « الشعور النقدى » الذى يتألق فى أدب الانسانيات ، ثم يذوى بعد أن يصل إلى ذروة إحتدامه فى أجمل هجائيات ديدرو ، ألا وهى « **حوار الفيلسوف مع الصعلوك رامو** »(١٤) .

فى هذا الحوار الفذ الغريب يلتقى العقل مع الجنون مرة أخرى بعد فراق طويل فرضته ، كما يذهب فوكو ، قواعد المنطق العقلانى عند ديكارت فى عين الوقت الذى أقام الملك لويس الرابع عشر فيه نظامه الصارم لعزل المجانين والمعوذين والفقراء . ولكنه ، كما يبدو ، اللقاء الأخير ، إذ سرعان ما يفترقان ليسير العقل فى طريقه العابس الممض حتى يومنا هذا ، ويتفرع الجنون « القديم » إلى نوعين جد مختلفين : نوع يُبتكر إبتكاراً عبر معاناة العزل وتجربتها المريرة وينتهى بنا إلى مفهوم الأمراض العقلية والنفسية الحديثة ، ونوع آخر به كثير من الماضى ينزوى فى « أغوار » التاريخ ليتفجر ، بين الحين والحين ، فى أعمال بعض كبار المبدعين ممن أشرنا إليهم آنفا .

وتكشف هذه الدراسة عن أنماط أخرى من الإدراكات الأساسية لعل أهمها ما يدور حول علاقة القانون بالجنون من حيث حرية الفرد ومسئوليته تجاه الاخرين ، وما يرتبط بمفاهيم العقلانية والنزوع إلى العلم التى لا ترى فى تجربة الجنون غير مظاهر الفوضى والتحلل العام ، وهى المظاهر التى ينجح المجتمع الأوربى فى عزلها والسيطرة عليها بإسم المنهجية الوضعية ، هذه المنهجية التى يمكن إعتبارها أساس نهضته الحديثة وتقدمه الصناعى ، والتى ما كانت أسبابها ووسائلها لتتوفر له لولا تضحيته بكل ما يمثل الثروة الداخلية لضمير الإنسان .

إلا أن تجربة الجنون فى بداية العصور الحديثة ، كما يقدمها لنا فوكو ، لا تصور فقط ضياع الإنسان وإغترابه فى كل مظاهر القوى الخارجية التى تحوله ، بإسم قوانين الضبط والإنضباط والتنظيم والترشيد ، إلى آلة منتجة صماء فى خدمة الطبقات السائدة ، وإنما تسلم كذلك أعمق مكونات دخيلته إلى فئة جديدة من السجانين الجدد يعملون فى إطار التحليل النفسى على قهر روحه وربطها ، بحجة القضاء على البؤس والحاجة والمرض والإنحراف ، بكل ألوان الجريمة وأحاسيس الإدانة والخطيئة . إن تجربة الجنون ليست ، من ثم ، وقفاً على علاقة المرض العقلى بفلسفة العلاج وتقنياته ، ولا بنظريات العلم وتطورها نحو إدراك أدق وواقع أفضل ، إنها أكثر من ذلك بكثير ، فهى تقدم لنا مدخلاً رائعاً لإدراك الأسس الخفية التى تقوم عليها ثقافة المجتمع الأوروبى الحديث وحضارته الفريدة .

***

(١) Jacqueline Russ, **Histoire de la folie-Profil d'une oeuvre.** Paris, Hatier, 1979, p.7.

(٢) José-Guilherme Merquior, **Foucault ou le nihilisme de la chaire.** Paris, P.U.F., pp. 9-11.

(٣) Michel Serres, « Céométrie de l'incommuni cable : la Folie », in **Hermes I la Communication.** Paris, Ed. de Minuit, 1968, pp. 168, 171, 173, 175-176.

Jeannette Colombel, « Contre-points poétiques », in **Critique : Michel Foucault du monde entier.** Aout-Sept. 1986, pp. 775-787.

(٤) Pierre Macherey, « Aux sources de l'Histoire de la Folie » : Une rectification et ses limites. », in **Critique, id.**, pp. 753-774.

(٥) **المصدر نفسه** ، ص : ٧٥٤ — ٧٥٧

(٦) **المصدر نفسه** ، ص : ٧٥٨ — ٧٥٩

(٧) **المصدر نفسه** ، ص : ٧٦٠ — ٧٦٢

(٨) **المصدر نفسه** ، ص : ٧٦٣ — ٧٦٤

(٩) **المصدر نفسه** ، ص : ٧٦٤

(١٠) **المصدر نفسه** ، ص : ٧٦٥

(١١) **المصدر نفسه** ، ص : ٧٦٧

(١٢) **المصدر نفسه** ، ص : ٧٦٨

(١٣) **المصدر نفسه** ، ص : ٧٦٩

(١٤) انظر دراستنا فى هذا الصدد : د . محمد على الكردى : « الجنون فى الأدب الفرنسى » . مجلة **عالم الفكر** ، الكويت ، المجلد الثامن عشر ، العدد الأول ، ١٩٨٧ .

تقوم هذه الدراسة على مقارنة رؤية الجنون عند فوكو الذى يميز بين الجنون كرؤية نقدية جذرية وبين المرض العقلى ، برؤية المدنية الشكلية عند هيجل وذلك من خلال حوار لديدرو ، كاتب الموسوعة الفلسفية ، مع الصعلوك رامو .



## ٢ ــ تجربة الجنون بين عصرين :
## من الحرية إلى العزل

يجب علينا أن ندرك ، فى بداية هذا الفصل ، أن « موضوع » الجنون الذى يؤرخ له فوكو ، ويعنى بإبراز ما إتصل به من تجارب فريدة ، ليس من الموضوعات التى تتسم بالإتساق والإطراد ، أو التى تقودنا عبر سلسلة محكمة من الأدلة والشواهد إلى غايات مؤكدة ، أو إلى نتائج ترتبط إرتباطاً وثيقاً بمقدماتها وبواعثها الأولية . ذلك أن تعبير « الجنون » ، الذى يستخدمه الكاتب والذى لامه عليه دريدا لعدم دقة اللفظ ومنهجيته[1] ، نوع من التعبيرات الشعبية أو الدارجة التى تتسم بغموضها ، والتى تختلط فيها كل المستويات الدلالية والتقويمية . ولربما كان إستخدام الكاتب له ، على هذا النحو ، هو فى حد ذاته ضرب من التطابق مع واقع الظاهرة الخاضعة للبحث ، والتى يراد للغة أن تصوغها كما هى فى مادتها وصورها التاريخية المختلفة . خلاصة ذلك أن الإبقاء على غموض التعبير ، أو عدم تحديد عناصره منذ البداية ، هو فى نفسه إختيار منهجى يقوم عليه مفهوم التاريخ عند فوكو ، فالتاريخ لا يناط به هنا تقديم عرض مستمر أو متصل لفكرة تنشأ وتتطور وتبلغ غايتها فى إتساق وإنتظام رائعين ، وإنما هو مجرد إطار لمجموعة من التجارب المنفصمة التى لا تسير فى خط واحد بالرغم من تقاربها وتداخلها أحياناً فيما بينها .

إن التاريخ يبدو لنا فى هذه الدراسة الفريدة كمجال لعرض موضوع يحدده الكاتب بطريقة إتفاقية بحتة ، إلا أنه عند فحصه وإستقصاء جوانبه المختلفة ، يتبين له أنه ليس بالموضوع الذى يتميز بالوحدة والإتساق ، وأنه على العكس من ذلك متعدد الأشكال والأغراض ، كما أنه يقوم بأدوار ويؤدى وظائف متنوعة لا تحكمها ، على الإطلاق ، قوانين أو أعراف مسبقة . إن هذا الموضوع ليس هو كذلك فى ذاته وإنما بقدر ما يشكله الفيلسوف كموضوع وتعدد ما يعالجه ، وفقاً لمنهج الإرتداد ، إنطلاقاً من النهاية التى قدر له ، فى زعم الكثيرين ، أن يؤول إليها ، الأمر الذى يتيح لكاتبنا أن يدحض دعاوى المؤرخين التقليديين من ثبات الموضوع وإستمراريته عبر العصور والحقول المعرفية المختلفة .

مهما يكن الأمر ، نحن نلاحظ أن فوكو يستخدم فى دراسته لظاهرة الجنون منذ عصر النهضة وحتى قيام علم الطب النفسى الوضعى فى أوائل القرن التاسع

عشر ، ثلاثة مفاهيم رئيسية : أولها ، من غير شك ، مفهوم « **الجنون** » بمعناه العريض الفضفاض الذى غالباً ما يختلط مع كل القوى الخيالية اللاعقلية ، وهو عين المعنى الذى يعبر عنه فوكو أيضاً بمفهوم يصعب نقله إلى العربية فى لفظة دقيقة أو تحديده فى تعريف مانع جامع ، ونعنى بذلك مفهوم « **اللا ــ عقل** » ( déraison ) أو « نقيض ــ العقل » . كما يستخدم فوكو أحياناً عين عبارة الجنون كصنو لنوع محدد ينشأ فى إطار نظام العزل ، وهو النوع الذى سيكتسب خصوصيته عبر المعرفة العلمية أو الطبية فيتحول بعد تموضعه إلى ما نعرفه تحت مسمى « **المرض العقلى** » .

**الجنون وأوهام الماضى :**

يذهب فوكو إلى أن مظاهر الرعب والفزع التى صاحبت طويلا إنتشار مرض الجذام فى أوروبا لم تتبدد إثر إنحساره مباشرة من البلدان الأوروبية فى أخريات العصور الوسطى ، بل إستمرت تلهب الخيال وتشغل أعماق الوجدان الشعبى بصور الإنفصام الرهيب وطقوس العزل المهيبة التى كانت تصاحب حركة إقصاء الجماعات المنكوبة بهذا الداء الخبيث المنكر . وليس من شك فى أن أمراضاً مروعة أخرى قد لعبت الدور نفسه الذى قام به الجذام ، منذ العصور الموغلة فى القدم ، مثل الطاعون والأمراض التناسلية ، إلا أن فوكو يقدر بأن الوريث الحقيقى للجذام يظل ، بالرغم من كل شىء ، هو الجنون بما يثيره فى نفوس الناس من مشاعز الفصل والإقصاء والحاجة إلى التطهر والتفكير ، وغير ذلك من الأحاسيس التى وجدت متنفساً لها فى مجموعة من المراسيم والطقوس العتيقة التى تربط بين إذلال الإنسان وتشويه صورته وبين ألوان من الآلام والأهوال يجد كثير من الناس فيها خلاصهم وطريقهم إلى الغفران والسعادة الأبدية .

فى هذا الإطار الخيالى ، الذى تسيطر عليه الأوهام والهلوسات الجماعية العارمة ، يبرز الجنون من خلال أشكال رمزية متعددة ، ولعل أهمها هى ظاهرة « سفينة المجانين » ( Nef des fous ) التى ترتبط ، فى الخيال الشعبى ، وإن كان يبدو أن لها أساساً من الواقع ، بنهر الراين وروافده على المناطق الحدودية بين ألمانيا والبلاد المنخفضة . إن هذه الظاهرة ، التى تدور حول طرد المجانين

وإقصائهم على ظهر السفن بعيداً عن المدن والمراكز الآهلة بالسكان ، قد إتخذت فى أدب القرن الخامس عشر وفنه طابع الأسطورة ، وذلك لما كان يصاحب هذه العادة من طقوس دينية ومواكب وإحتفالات يقصد بها إلى الوقاية من الداء ، وإلى التخلص مم يمثله من شرور ونكبات تتهدد البشرية جمعاء بالتشرد والضياع والدمار . ولعل أجمل ما فى هذه الرحلة الغريبة ، التى تعبر عن موجات القلق المتزايد فى أواخر العصور الوسطى ، هو هذه الدلالة الرمزية التى تربط بين صورة الرحلة وبين الإحساس بالضلالة والإنطلاق نحو المصير المجهول ، وكذلك بين عنصر الماء وبين الرغبة فى التطهر والتكفير ، وأخيراً بينه وبين فكرة العبور وما يوحى به من صور الهامشية والحدود[٢] .

إن إنتشار صورة الجنون فى وجدان الشعب فى أواخر القرن الخامس عشر يمثل ، بالنسبة لفوكو ، البديل التاريخى لإنتشار ظاهرة الموت التى عايشها الإنسان الغربى ، بسبب هيمنة الحروب والمجاعات والأوبئة الفتاكة على حياته ، معايشة شبه يومية فى النصف الأول من هذا القرن نفسه . ذلك أن الجنون ليس إلا نوعاً من تجاوز مخاوف الموت والهلاك فى صورة سخرية داخلية تهزأ بعدمية الإنسان وبالحقيقة الهشة لهذه الحياة الفانية . كما أن هذه الصورة المأسوية التى يبرز إلينا منها ليس إلا نوعاً من الإفتتان بالمعرفة « الخفية » التى لا تتاح إلا لهذه المخلوقات الغريبة المصابة بلوثة الجنون ، والتى تنبئنا بنهاية العالم وسيطرة الشيطان على الأرض ، وتردى البشرية فى هاوية الجحيم . وإذا كانت الرحلة على « سفينة المجانين » تمثل الأمل فى خلاص الإنسان من عالم الشرور والآثام ، فإنها لن تقدم له ، بسبب « الخطيئة الأولى » ، إلا نوعاً من الخلاص الزائف أو من النعيم الوهمى الذى يترنح فيه هذا العالم بين أحضان الجنون[٣] .

لاغرو ، من ثم ، أن يجد فوكو فى هذه الصورة المأسوية للجنون التى تسيطر على خيال الشعب وعقله ووجدانه جميعاً ، والتى تبرز من خلال الرموز المتشابكة للفن الغوطى المتأخر على شكل إنطلاق للقوى الحيوانية الشرسة من عقال الطبيعة ، ضياع كل ألوان المعرفة اليقينية وسيطرة قوى العدم والخواء المخيف على عقلية الإنسان ، الأمر الذى ينحر نفسه نحراً ويلقى بها فريسة سهلة فى قبضة الكوابيس والهلوسات التى لا تنتهى . ولا عجب ، كذلك ، أن نرى فيها نحن أشكالاً من المعرفة الغنوصية القديمة التى تضفى على الشر حضوراً

إنطولوجيا قاهراً يصعب معه ، خاصة فى عصور الفتك والخراب والدمار ، اعمال الإرادة الإنسانية العاقلة . إننا هنا ، لا شك ، أمام خلفية مترسبة فى طيات الفكر المسيحى التى لم تختف تماماً بالرغم من الدور المؤزر الذى قام به القديس أغسطين ضد أدعياء الشر الطبيعى والمنادين بفساد هذا الكون(٤) .

بيد أن هذه التجربة المأسوية ، التى تمتد جذورها إلى الماضى المظلم البعيد وقواه الضاربة فى أعماق اللاشعور الجمعى ، سرعان ما تفقد مع إنبلاج عصر النهضة سيطرتها المطلقة على عقول الناس ونفوسهم لتفسح المجال لرؤية مغايرة ، وهى رؤية وإن كانت تبدو جديدة بمضمونها ، فهى أيضاً لها جذورها القديمة التى تمتد ، عبر أدب الإنسانيات ، إلى عصور اليونان واللاتين ، ونقصد بها « الرؤية النقدية » للجنون . ولعل أهم ما تتميز به هذه الرؤية ، هو دورها فى إقامة ضرب من التوازن بين العواطف والإنفعالات المختلفة التى تتنازع النفس البشرية ، التى يكلف العصر الوسيط بتصنيفها فى صورة ثنائيات متعارضة كالرقة والثورة ، والكفر والهداية والرضا والطمع والحب والكراهية وما إلى ذلك من نزعات يختار منها عصر النهضة بدوره أكثرها دلالة على ضعف الإنسان ليتوج عليها الجنون ملكاً أهوج عظيم البأس والسلطان . من ثم تفقد شخصية المجنون فى أدب الإنسانيات ، الذى يتألق إبان عصر النهضة ، هالتها الأسطورية وتتبدد صورتها الوحشية الكاسرة لتظهر لنا عبر أنماط ونماذج بشرية ليست ، فى واقع الأمر ، إلا تجسيداً لأخطاء الإنسان وحماقاته المألوفة ، وكلها ، كما نرى ، نوازع ترتبط بعالم الأخلاق ، وتبرز عند كتاب عصر النهضة من أمثال ارازم وبرانت ومونتانى ورابليه فى صورة حكم ومواعظ وتأملات نقدية(٥) .

إن إنتصار هذه الرؤية العقلانية الأخيرة لن يلغى ، مع ذلك ، أهوال الرؤية المأسوية التى ربطت بين مخاوف الإنسان المسحوق وبين أسرار الكون العاتية فى صورة الحيوان الكاسر وأهوال الآخرة وغرائب المعرفة الخفية ، وإنما ستكبتها فى الأعماق وتحول هولها إلى ضرب من الوعى النقدى الذى يسمح لها بتجاوز كل ألوان الهواجس المهددة لطمأنينة النفس وإستقرار اليقين وإنبثاق الإرادة العاقلة . من ثم ، يتحول الجنون ، فى إطار هذه الرؤية الجديدة ، إلى نوع من الوهم والفراغ الذى لا يشكل شيئاً فى نفسه ، وذلك بعد أن كان قوة عاتية

من قوى الكون السرية . إن الجنون يصبح مجرد قدرة على الكشف ، قدرة حمقاء وعابثة ، ولكنها مع ذلك مهيئة لسبر أغوار العالم وكشف الحقيقة الغائبة عن كثير من الغافلين : حقيقة زيف الطموحات الإنسانية فى دنيا الزوال والفناء . إن هذه الرؤية النقدية سوف تبرز عن طريق اللغة ، وتشكل تجربة أدبية يواجه فيها الإنسان حقيقته الأخلاقية ويكتشف طبيعته ، وذلك فى الوقت الذى يغوص فيه الجانب المأسوى للجنون فى غياهب الصمت ، لا لينقرض تماماً وإنما ليبرز بين الحين والآخر على شكل ومضات عبر صفحات باللغة الغرابة من مؤلفات « الماركيز دى ساد » وعبر بعض لوحات « جويا » المكتظة بالهلوسات والكوابيس .

لقد ظل هذا الوجه المأسوى للجنون كامناً فى طيات الوعى النقدى ، وفى أشكاله التعبيرية المختلفة : الفلسفية والعلمية والإخلاقية . إنه يمثل فى قلب هذا الوعى طاقة مروعة صامتة ، ولكنها دوماً على وشك الإنفلات والإنطلاق . ولقد أيقظت فعلاً هذه القوة المتحفزة المدمرة كلمات نيتشة وبعض لوحات فان جوخ ، كما ألهمت أعمال فرويد الأخيرة فرمز إلى تصدعاتها الكبرى بالصراع بين غريزة الحياة وغريزة الموت ، بين « ايروس » و « ثناتوس » ، وهى نفس الطاقة الرهيبة التى جاءت لتتجسد فى مؤلفات أرتو ، هذه المؤلفات التى كانت تمثل صرخة مدوية تتفجع على ضياع البعد المأسوى العميق للثقافة الحية ، هذا البعد الذى تناسته الثقافة الغربية حينما دفعت بعيداً عنها تجربة الجنون المضيئة للعالم ، ونبذت قوى التمزق التى تتحقق من خلالها مأساة الإنسان على هذه الأرض . إن هذه الظلمة وهذا الغياب اللذين لا يخلو منهما وجه الجنون حتى يومنا هذا فى قلب المرض العقلى لا يمكن فهمهما أو تفسيرهماإلا بإزالة هذا القناع عن هذه التجربة المأسوية للجنون التى ظهرت ثم إختفت على أعتاب عصر النهضة[٦] .

هذا الوجه المأسوى سوف يختفى إذن فى « أعماق » الثقافة الغربية ، وسوف يكون بمثابة أرضيتها اللاواعية التى لا بد لها من تجاوزها وتخطى سلبيتها المدمرة حتى يتاح لها أن تتشكل فى هذه الصورة العقلانية الوضعية التى عُرفت بها بين ثقافات العالم جميعاً ، هذا فى الوقت الذى أخذ فيه الجنون يزداد قرباً من العقل ، الذى سرعان ما اكتشف العلاقة الحميمة التى تربطه به وتشده إليه .

ذلك أن التجربة النقدية للجنون أظهرت إلى أى قدر يشكل خبل الإنسان صورة ممسوخة من العقل نفسه ، وإلى أى حد يحتوى كل عقل على حدود لا قبل له بتخطيها وإلا اكتشف حقيقته الهشة المضطربة ، وعرَّض نفسه للسخرية والإستهزاء . إلا أن هذا الجنون الذى أخذ يرسم للعقل البشرى حدوده المتواضعة ، والذى جعل يظهر له ، بفضل الهداية الدينية ، كم هو هزيل وقليل الحيلة أمام قدرة الخالق اللامتناهية ، لم تعد له ، من غير شك ، هذه القوة المدمرة الرعناء التى عرفت له فى الماضى سواء فى الفن الغوطى المتأخر أو فى الخيال الشعبى الجامح . لقد أصبح الجنون فى أدب الإنسانيات قوة من قوى العقل الخفية ، ومظهراً من مظاهر إدراكه ووعيه بذاته ، فهو بعد إستئناسه وترويضه لم يعد قوة خارجية مهددة ، وإنما جزءاً من العقل نفسه ، لا يتحدد معناه ولا تتشكل قيمه ومعاييره إلا به . وخلاصة ذلك أن فهم العقل لحدوده ، هذه الحدود التى يعد من الجنون تخطيها وتجاوزها ، هو السيطرة أو الهيمنة على مصادر الجنون والتفكك الكامنة فيه ، ومن ثم تأكيده لذاته ورسوخ يقينه بنفسه(٧) .

**التجربة الكلاسيكية للجنون :**

إن السيطرة التى أخذ العقل يمارسها ضد قوى التفتت والضياع التى يمثلها الجنون ستشكل بالنسبة للتجربة الكلاسيكية الصاعدة مزيداً من الثبات اليقينى وقدرة متضاعفة فى سبيل التغلب على الوهم والحلم والخيال التى تناط خدعها بعمل العواطف والشهوات وكل ما يمثل قوى النفس ودفعاتها العمياء التى تهدد توازن الإنسان وسيطرته على نفسه وما يحيط به .

ومن ثم ، يرى فوكو أن قيام المنهج العقلى عند ديكارت لا يمكن أن يبرز إلى حيز الوجود ، ولا أن يكتسب فعاليته العلمية إلا بالتغلب على جميع القوى السلبية التى تناهض عمل العقل وتتهدد سيادته التى يسعى إلى فرضها على جميع ألوان المعرفة . ولكن إذا كان التخلص من الشك وحبائله ومن ضروب الأوهام والأحلام وأخطاء الحواس وخبث الشيطان الذى يتربص بالإنسان ويسعى إلى تضليله مما يعد من متطلبات المنهج وخطواته الأولى ، فإن رفض الجنون هو أول المتطلبات وأكثرها خطورة لما يحمله هذا الجنون من تهديد لا للمعرفة والحقيقة

فحسب وإنما للعقل نفسه وللذات الواعية المفكرة نفسها . ومن ثم ، يذهب فوكو إلى أن الدلالة العميقة للمنهج الديكارتى هو إقصاء الجنون عن طريق المعرفة الجادة والحكم عليه بالصمت المطبق ، الأمر الذى يراه متزامناً مع حدث تاريخى بالغ الأهمية وهو قرار الملك لويس الرابع عشر بعزل المجانين وحبسهم إسوة بجميع الفئات الإجتماعية المضيعة التى تشكل عبئاً وخطراً داهماً على راحة المجتمع وأمنه من أمثال المتسولين والمتسكعين والمشعوذين وكل صنوف المنحرفين[٨] .

إلا أن تفسير فوكو لنص التأملات الديكارتية[٩] الذى حاول على أساسه أن يستنبط فكرة إقصاء الجنون وإستبعاده عن مجال العقل كظاهرة تتعارض جذرياً مع عمل الفكر نفسه ، كما تتناقض مع قيام الذات الواعية المدركة لوجودها ، قد قوبل ، على الرغم من تأييد بعض الفلاسفة النابهين له من أمثال ميشيل سير ودولوز ، بإعتراض شديد من قبل أحد تلاميذ الكاتب وغرمائه فيما بعد وهو جاك دريدا رائد المنهج « التفكيكى » فى فرنسا[١٠] . ذلك أن هذا الأخير يعتقد بأن قراءة فوكو لنص ديكارت إنما تقوم على كثير من التجاوز لوظيفته الدلالية فى إطار السياق التاريخى الذى يشكل ، إن صح هذا التعبير ، الحامل الموضوعى العام لكتاب التأملات الذى اقتطع منه .

يذهب دريدا إلى أنه لا يجب معالجة الجنون فى نص ديكارت معالجة خاصة ، وذلك بفصله عن مجال الأخطاء المتصلة بالإحساس كالخيال والأوهام والأحلام ، ذلك أن العقل عند ديكارت يخضع كل ضروب المعارف أو الإدراكات الحسية لإمكانية الوهم والخطأ والخداع بإستثناء العناصر المشكلة لتكوينه نفسه ، والتى تخضع للقياس الرياضى كالعدد والكمية والإمتداد . من ثم يصبح كل يقين عقلى فى حالة إنفصام تام مع الحواس ، الأمر الذى يتطلب إستبعاد كل معرفة أو دلالة حسية عن نطاق الحقيقة ، وذلك بنفس القدر الذى يستبعد به الحلم والخطأ والجنون أيضاً . لذلك لا يصح لفوكو أن يعالج موضوع الجنون كعنصر منفصل عن عالم الأوهام الحسية ورده إلى خلل فى وظيفة الذات المفكرة وإعتباره ، من ثم ، شرط إستحالة بالنسبة لعملية التفكير نفسه[١١] .

أما فوكو فرأيه واضح كل الوضوح ، ذلك أنه يرى أن الجنون لا يشكل ، مثل الحلم ، مرحلة من مراحل الشك المنهجى عند ديكارت ، ولا أداة من أدواته ، فهو يمس فى المقام الأول قدرة الذات المفكرة على ممارسة الفكر . ذلك أن الجنون لا علاقة له بضعف الإدراكات الحسية ولا بإمكانية الخطأ الملازمة لها ، لأنه لو اتفق وجوده أصلاً لما أمكن أن يمارس المفكر عمله الذهنى ، ولما كان لهذا العمل الذهنى حتى ولو كان مهدداً بالأخطاء وعرضة للأوهام والخيالات الحسية معنى ولا أساس يقوم عليه . بل أن فوكو يذهب ، فى تقديره لمستويات الأخطار التى تواجه المنهج العقلى فى الوصول إلى الحقائق اليقينية إلى أن الحالم قد يشكل بالنسبة لإدراك الحقيقة خطراً أكبر من خطر المجنون نفسه ، لأن جنون هذا الأخير ، كما يدعى ، ليس دليلاً على تعطل كل وسائل الإدراك الحسية لديه ، بينما الحالم لا يعول عليه على الإطلاق . ومن ثم ينقل فوكو قضية الجنون ، التى لا تعنى ديكارت فى حد ذاتها ، وبالتالى يزيحها جانباً كنوع من الإستحالة الفكرية ، من مستوى الممارسة الذهنية نفسها إلى مستوى الذات الحاملة للفكر[١٢] .

وإذا كان إقصاء الجنون وإستبعاده من كل تفكير جاد ، وهى الظاهرة التى يؤرخها فوكو بقيام المنهج العقلى عند ديكارت ، قد أثار بعض الجدل ، فإن « عزل » المجانين قد أثار أيضاً كثيراً من الجدل وخاصة عند لفيف من المؤرخين الذين يهتمون بدقة التفاصيل ، ولا يلتفتون بالقدر الكافى إلى الطبيعة الفلسفية للبحث الذى يجريه فوكو[١٣] . ولعلنا نتذكر جيداًأن فوكو ليس مجرد مؤرخ يعنى بسرد الوقائع والأحداث ويجعل من تجميع التفاصيل وتنسيقها جل غايته ، فهو يرمى فى المقام الأول إلى إبراز الدلالات الخفية الكامنة فى خلفية الممارسات الخطابية ، وإلى إبراز بعض الإمكانيات والقوى المكبوتة التى طمستها عبر التاريخ هذه المؤسسات والتنظيمات السياسية والإجتماعية التى كُتب لها الظفر بسبب تضافر الظروف الإستراتيجية المواءمة لها .

من هنا تبرز الوظيفة الدلالية لعملية العزل ، وللدور الذى لعبه الجنون فى إطار العزل كمؤشر على تحولات بالغة الأهمية فى البناء الإجتماعى والإقتصادى والثقافى للمجتمع الأوروبى فى بدايات العصر الحديث . فالعزل لم يكن يخص ، فى البداية ، المجانين ، لأن هؤلاء لم يكن لهم وجود بالمعنى الذى نفهمه الآن أى

كمرضى عقليين ، أو لمزيد من الوضوح لم يكن لهم خطورة ظاهرة بحيث يُلتفت إلى خصوصيتهم فى هذه الفترة ، وإنما كان العزل يخص بصفة عامة هذا الحشد المتزايد من الفقراء ، وهو الحشد الذى لم يلتفت إلى خطورته ، ولم يصل إلى مستوى الظاهرة إلا بعد تفاقم الأزمة الإقتصادية فى أوروبا خلال القرن السابع عشر ، وظهور الإجتهادات الفكرية والنوازع النفسية الملازمة لها .

ليس من شك فى أن الأزمة الإقتصادية التى عرفتها أوروبا الغربية خلال القرن السابع عشر ، بسبب تدهور حركة المعادن النفيسة وإنكماش الاتجاه العام للأسعار بعد الانتعاش الإقتصادى الهائل ، الذى اتيح لها فى القرن الماضى على أثر إكتشاف القارة الأمريكية ، كان له دور كبير فى تغيير النظرة العامة للناس حول موضوع الفقر والفقراء . ذلك أن الفقر لم يكن يحظى ، قبل بلورة فكرة الدولة الحديثة ، وقبل قيام فكرة الإقتصاد الوطنى وأهمية الثروة — ولا أقول بعد الإنتاج — فى دعم قوة الأمة وفرض هيبتها على بقية الدول المتصارعة معها ، بل وسيطرتها على الأسواق والمستعمرات التى تطمح فى الوصول إليها ، بإهتمام المفكرين ورجال الدين ولا حتى بإهتمام قادة الدول وحكامها ، فالفقر لم يكن يمثل مشكلة بَعْدُ على مستوى التنظيم الإجتماعى أو الإدارى للدول الأوروبية ، وهو إن كان يمثل فى الواقع مشكلة ضخمة إلا أنها كانت تخص فى المقام الأول عمل الكنيسة وترتبط بإحدى وظائفها الأساسية فى خدمة المجتمع والحفاظ عليه من التشتيت والضياع . كما أن الفقر لم يكن يمثل ، فى التصور العام ، بسبب ما إرتبط به من قيم روحية متوارثة عن مسيحية العصور الوسطى والقديمة مشكلة أو وصمة حقيقية ، فهو ينتمى إلى عالم من الرموز التى تضفى عليه قدسية خاصة ، أو ليس الفقير يذكر الأتقياء من الناس والبسطاء بشخصية المسيح ومعاناته ، وعذابه فى سبيل البشرية ؟ ! أو ليس الفقير يشكل بالنسبة لهم علامة حية تشير إلى رضا الرب ووقوع إختياره عليه ليكون من عباده المختارين والموعودين بالنعيم الأبدى ؟ !

أضف إلى ذلك هذا الإعداد الروحى الكبير الذى قامت به الحركة البروتستانتية على يدى لوثر وكالفان ، والذى كان من آثاره المباشرة أن جُرد الفقر من هالته القدسية ، ومن كل رمزية تشير إلى إرادة الرب وقصده . فالتهيئة النفسية الجديدة ، التى عملت على بثها ودعمها الروح البروتستانتية لم

تعد تساوى بين الفقر والغنى ، وإن كان كل منهما يعبر عن إرادة الخالق ومشيئته الأزلية التى لا ترد ، وإنما أخذت تربط بين الفقر وبين علامات الغضب الألهى وسخط الرب ، وجعلت ، فى عالم يتجه إلى الثروة وتراكمها مع بدايات الرأسمالية ، تضفى على الغنى مظاهر النعمة أو الحظوة التى يصطفى بها الله من يشاء من عباده الصالحين . ولعلنا نتذكر ، فى هذا الصدد ، نظرية ماكس ڤيبر التى جعلت من الأخلاق البروتستانتية ، وما جُبلت عليه من تقديس الثروة وتكديسها ، إحدى الدوافع الرئيسية التى أتاحت للبلدان الأوروبية التى تدين بالمذهب الجديد إحراز السبق على نظرية الكاثوليكية فى مجال النهضة الإقتصادية والتحول إلى الرأسمالية اللذين شهدتهما أوروبا فى العصر الحديث(١٤) .

وما توصلت إليه البروتسانتية هو بعينه ما توصلت إليه الكاثوليكية وخاصة بعد حركة الإصلاح الذى عرفته هذه الأخيرة فى بدايات القرن السابع عشر كنوع من رد الفعل أمام إنتشار البروتستانتية وتهديدها لها . من ثم ، يفقد الفقر هالته القدسية القديمة ، ويفقد الفقير صورة الوعد أو المجد التى كان يجسدها فى نظر العامة ، والتى كانت تجعله يعيش فى عالم خيالى مطلق وعلى هامش الواقع والحياة . إن الفقر يفقد بريقه ، الذى كان يربطه بعالم السماء وبرمز البشارة والخلاص ، مع تفاقم الأزمة الإقتصادية ، ومع تكاثر المتسولين والمتسكعين فى الطرقات والميادين العامة وأمام الكنائس فى أيام الآحاد والأعياد ، وذلك بطريقة ملحة ممضة تنتهى بدفع المواطنين المسالمين إلى التبرم والشكوى ، وفى نهاية الأمر إلى إستصراخ السلطة ضد هذه العناصر الضائعة المزرية التى تهدد الأمن العام وتبدد الطاقات الإنتاجية للأمة(١٥) . ومن ثم ، تتولد لدى الكنيسة الحاجة الملحة إلى تنظيم الإحسان وحسن توجيهه حتى يصل إلى مستحقيه من ذوى الحاجة الحقيقية ويساعدهم على مواجهة فاقتهم وعوزهم ، وحتى لا يصل فى الوقت نفسه إلى الشراذم المتمردة العتية التى قد يدفعها الرفق بها وأخذها بعين العطف والرحمة إلى التمادى فى غيها وعصيانها والإغراق فى المعاصى والجرائم والآثام . وليس من شك فى أن ذلك يبين عن موقف لن يعتم حتى يبرز ويتأكد ، إلا وهو أن الفقراء نوعان : نوع يتميز بشره المتأصل وطبعه الإجرامى الأكيد ، ونوع يبرز بطيبته وإستسلامه لمصيره المحتوم(١٦) .

ومن ثم ، تنشأ على مستوى السلطة ضرورة العزل ، وهى ضرورة يفرضها إستقرار النظام العام وإستتباب الأمن ، كما يفرضها تنظيم العمل القومى وحسن الإفادة من الطاقات المعطلة ، وهنا نرى أن نقطة الإنشطار ، التى تميز عالم القيم فى العصر الكلاسيكى والتى تفرق بين منطقة الإيجاب ومنطقة السلب ، تقع بين العمل والفراغ بينما كانت نقطة الفصل تقوم فى العصور الوسطى وحتى عصر النهضة بين الصحة والجذام وبين عالم اللعنة وعالم الرضا . إن العزل يتم الآن فى ظل طقوس العمل والإنتاج حيث يمجد الجهد المنتج الخلاق وتلعن البطالة المفسدة والفراغ ، وحيث يدرج الجنون ، كقوة سلبية مهددة لجدية الحياة ، فى مدارج الفقر وملحقاته من المفاسد والرذائل .

وسرعان ما تأخذ ظاهرة حبس الفقراء وإستغلال قواهم الإنتاجية المُهْدرَة فى مجال الوعى طابع الحفاظ على الاخلاقيات العامة ، بدلاً من إعتبارها إحدى الحلول الممكنة للأزمة الإقتصادية الطاحنة ، وهو الأمر الذى يؤدى ، مع تسامى قيمة العمل وإرتقائه إلى مرتبة الفضيلة ، إلى إضفاء معنى العقاب على عملية العزل ، وكأنما هذا العزل لا يتم إلا حفاظاً على المجتمع من الإنحلال الخلقى وشيوع الجريمة والرذيلة . ومن ثم ، ينشأ هذا الدور الأخلاقى والتربوى الذى يناط ببيوت العزل والمشرفين عليها ، والذى يتجاوز كثيراً مبدأ إدانة البطالة والفراغ . وهكذا تنقلب مفاهيم الأمور : فبدلاً من أن تخضع النظم للمعيار الأخلاقى ، نرى أن نظام الضبط الإجتماعى هو الذى يولد ، عن طريق العمل القسرى والعقاب الجسدى ، قيمه وفضائله من غير أن يعد ذلك إستغلالاً للسلطة من قبل الطبقات المهيمنة على المجتمع . ومفاد ذلك ، أن الأخلاق يمكن التحكم فيها وتوجيهها مثل التجارة والإقتصاد ، ويمكن للدولة ضبطها بواسطة إستصدار القوانين والقرارات ، وهى جميعاً أمور تتفق مع مطامح البرجوازية الصاعدة فى توحيد قوانين الدولة وضوابط الإلزام الخلقى ، ومع آمال الكنيسة الإصلاحية فى تنظيم الحياة والسرائر عن طريق العزلة والمراقبة المستمرة . وكأنما الفضيلة تكمن فى مطابقة الضمير للنظام السائد(١٧) .

**دلالات العزل :**

إن عملية العزل ، كما نرى ، لم تكن فى بدايتها إلا إجراء تنظيمياً بحتا ، ولم يكن لها ، من ثمة ، أى مقصد طبى أو علاجى مختص بفئة بعينها ، وإذا كان للعزل هدف محدد ، فإن هذا الهدف لم يكن غير الإصلاح وتوجيه الفئات العاطلة المضيعة إلى جادة الصواب عن طريق التربية القويمة والعمل النافع والتقوى والتوبة الصادقة . إلا أن فوكو يلفت نظرنا إلى أن مساحة العزل ، التى يقيمها القرن السابع عشر ، بالغة التنوع والإتساع ، فهى بالرغم من دعوى معالجة الفقر تضم فئات جد مختلفة تتدرج من الشواذ والماجنين وأصحاب الأمراض « المزرية » ( كالأمراض التناسلية ) إلى دعاة التمرد والعصيان والعابثين بالمقدسات ورواد التحرر الفكرى . أى أننا هنا أمام مجال ليس هو بمجال الفقر تماماً ، وإن كان الغرض الظاهر من العزل هو معالجة الفقر ، وأمام مجال ليس هو تماماً بمجال المرض ، وإن كان المرض هو الذى سينتهى بالإستحواذ عليه فى نهاية المطاف . بعبارة أخرى ، يذهب فوكو إلى أن عملية العزل لا تشكل ، فى دلالتها التاريخية ، مجرد حركة قمعية تقوم على نفى وإقصاء بعض الفئات الإجتماعية السلبية ، إذ أنها ، بالإضافة إلى ذلك ، سوف تولد مجموعة من الإجراءات التى ستتشكل من تراكمها وتدافعها ، خلال قرن وبعض قرن ، مجموعة من التجارب التى سوف يُتعرف من خلالها على الجنون وسوف يتم تحديد ملامحه وسماته بطريقة تسمح بإخضاعه للمعرفة العلمية والسيطرة عليه بعد هذا التعرف[١٨] .

وإذا كان للعزل معنى على المستوى الفكرى ، فليس من شك فى أنه مَعْنِىٌّ بإقصاء العقل الرشيد عن كل ألوان الإلتباس التى كانت تحيط به فى الفكر الموروث عن عص النهضة ؟ إننا بصدد عزل محكم للعقل وتحديد دقيق لمجاله تماماً ، كما نحن حيال عزل للجنون وتحديد لنطاقه بحيث يمكننا إدراكه فى « مثوله المباشر المحسوس » وإذا كان علينا أن نتساءل ، كما يقول فوكو ، عن الأساس الذى نقيم عليه تحديدنا لهذا الجنون ، فهو لا شك أساس « إجتماعى » لا علاقة له بقوى الطبيعة الخفية ولا بأسرار الكون ، التى كان يولع بتمثلها عصر النهضة وكيميائيوه الحالمون ، وإنما بأشخاص محددين وبأفراد من لحم ودم يُمْسَكُ بهم بتهمة الإنحراف والشذوذ الجنسى والسحر ومحاولة

الإنتحار . معنى ذلك أن معظم النماذج المجردة التى كانت تجوب البحار على « سفينة المعتوهين » كالشره والمتكبر والمغرور .. ، أخذت تستثمر خلال القرن السابع عشر فى أشخاص لهم وجود إجتماعى فعلى وملموس ولم يعودوا نماذج ذات دلالة أخلاقية عامة . وليس من شك فى أن العزل هو الذى أقام هذا التحديد ، وحدد الملامح الخاصة بهذه التجربة للجنون ، ولم يكن مكرساً لها(١٩) .

وليس من شك ، فى أن هذا التحديد الذى يمثله نظام العزل بطريقة ظاهرة ما كان ليتم إلا إذا كان العقل الإجتماعى قد إستبعد أهمية تجربة اللا ــ عقل وتجاوز أهوالها ومخاطرها ، وتمكن ، فى آخر الأمر ، من حبسها فيما يشبه الإطار الموضوعى . إن العزل تجسيد لحركة العقل نفسه فى سعيه نحو إقصاء قوى اللا ــ عقل ( déraison ) وإستئصالها من حقل نشاطه حتى يقضى على نزعات الخوف التى تؤرقه ، وحتى يطمئن على سلامته وإتساقه . بيد أن حركة العقل هذه ليست عملية معرفية صرف ، فهى إجراء له جذوره وضرورته الإجتماعية التى تفسر لنا إختلاط العناصر السلبية المختلفة بمجال الجنون وإندماجها جميعاً فى إطار الخطيئة والتجريم . كذلك تقيم حركة العزل خطاً فاصلاً جديداً ينقل الصراع القديم بين الخير والشر إلى صراع يقوم بين العقل واللا عقل كما يتمثل ذلك فى مؤلفات ساد ونيتشة ، أى أن جزءاً كبيراً من المجال الأخلاقى يصب فى حقل اللا ــ عقل والجنون ويغذيه بمضامين عديدة من ألوان الشذوذ والإنحرافات والعبث بالطقوس والمقدسات ، ومن ضروب المعارف الخفية المحرمة والممارسات السحرية الغريبة ، الأمر الذى يؤدى ــ لا شك ــ إلى تحويل الجنون إلى موضوع قابل للإدراك ، ولكنه موضوع أحاطت به ، قبل أن يستقر مؤخراً فى دائرة المرض ، مجموعة هائلة من الشرور والآثام وأحكام الإدانة والإتهام(٢٠) .

إلا أن هذه الخلفية الأخلاقية ، التى إتخذت جانب الحياد والموضوعية فى إطار المنهج الوضعى ، لا تحدد وحدها ، وإن كانت هى تقوم فى منطلقها على الإدانة ، خصوصية تجربة الجنون . ذلك أن ممارسة العزل ــ وهذه هى لب نظرية فوكو ــ وما صاحبها من وجود الإنسان المعزول ، وما قادت إليه هذه الممارسة من تكوين وتشكيل لهذا الإنسان ، تلعب الدور الفعال الأول فى

تكوين هذه التجربة . إن هذا العزل سوف يولد أسلوباً خاصاً فى الوجود يحمل إلى حد كبير طابع غموضه الأول ، وهو هذا التأرجح بين إقصاء لا يُستشف منه ، على وجه التحديد ، إذا كان منصباً على مجرم أو على مريض . من ثم بروز العلم الوضعى فى صورة عاجزة عن التمييز المؤكد بين المجرم والمريض ، وذلك طالما أن نمط الوجود ، الذى يفرضه نظام العزل ، يضم أفراداً قد ينتهون بالوقوع فى المرض ، أو بالتردى فى براثن الجريمة . ولربما تمثل تجربة العزل بالنسبة لنا نوعاً من الفوضى والخلط الغريبين ، إلا أنها ليس من شك تشكل بالنسبة لمعاصريها تجربة واحدة بالغة التماسك والتناسق . ذلك ان ممارسة سلطة العزل ضد كل من كانوا يسمون بالمعتوهين ( insensés ) والمخبولين ( déments ) ومن ينعتون بذهاب العقل وإغترابه ( aliénes ) وبالهياج والثورة ( furieux ) ، وهم جميعاً يمثلون ضروباً من الجنون فى ذلك العصر ، هى أقرب ما يكون إلى إدانة نوع من الفوضى والعنف الخفيين ، اللذين يهددان أسس الحياة الإجتماعية وقيمها الأخلاقية والحضارية جميعاً ، وإن كان يصعب صياغتها فى قوالب القانون وتعريفاته بطريقة واضحة وصريحة . أى أنه حينما يدين العصر الكلاسيكى الجنون ، على نفس المستوى الذين يدين به المجنون والتحرر الفكرى أو التمرد الإجتماعى ، فليس من المهم أن يتم ذلك بإسم المرض طالما هو يدين شيئاً آخر ليس فى إستطاعته أن يدركه إلا فى إطار الجنون(٢١) .

إن هذا الخلط بين شخص المجنون وبقية السجناء ليس مرده ، فى نظر فوكو ، إلى نوع من « الحتمية الإدارية » أو إلى نظم السجن والعزل بحيث يغيب كل تمييز بين وظيفتى السجن وبيت العزل ، وإنما مرجعه إلى طبيعة إدراك ظاهرة الجنون ، هذه الطبيعة التى تقوم فى المقام الأول على نوع من التقويم الأخلاقى لتجربة اللا عقل ، وهى سمة كما نرى تتجاوز بكثير خصوصية الجنون كظاهرة مرضية . مهما يكن إذن من شأن العزل ، فهو ليس بجديد تماماً بالنسبة للجنون ، ذلك أن المجانين قد شهدوا منذ العصور الوسطى محاولات غير منتظمة من العزل فى بعض المصحات وبيوت الإستشفاء ، تأثرا لا شك بالطب العربى وفنون العلاج التى أحدثها إبان هذه العصور المظلمة من تاريخ أوروبا ، إلا أن الجديد الفعلى هو التوسع فى عملية العزل بحيث يشمل هذه المجموعات الشديدة التباين من العناصر الإجتماعية السلبية التى تضيع فى زحمتها

« هوية » المجنون . من ثم ، يتبين لنا أن عملية الإستشفاء هى التى تشكل العنصر المترسب القديم فى داخل عملية العزل ، وأن ظاهرة بيت الإصلاح أو السجن هى البنية الجديدة التى تحجب هذا العنصر ، ولكنها لا تقضى عليه تماماً . لاغرو حينئذ أن يكون ضياع المجنون فى متاهة عملية العزل قد أضفى عليه من خصائص المكان الذى حُجب فيه ما صار طبيعة ملازمة له ، وكأنما العزل ، كما يقول فوكو ، هو لب عملية إدراك الجنون(٢٢) .

ومما يدل على إندثار دور الإستشفاء ، أو على الأقل طابعه الثانوى داخل عملية العزل ، هو هذه الأولوية التى تعطى للإجراءات الإدارية ، بحيث غالباً ما تتم عملية العزل بموجب قرار قضائى ، سواء فى حالة تقدم أسرة من الأسر بطلب عزل أحد أفرادها ، أو قيام شخص بإرتكاب جريمة أو جنحة . إلا أن ذلك ليس معناه أن شهادة الطبيب غير ضرورية على الإطلاق ، ففى فرنسا — كما يقول فوكو — يفسح التشريع الجنائى لعام ١٦٧٠ مجالاً لتوقع الجنون كحالة تبريرية ، غير أن دليل الدفع بعدم مسئولية الجانى عن جريمته بدعوى الجنون غالباً ما يأتى كأمر لاحق(٢٣) سواء أخذ القضاة به أو لم يأخذوا . ولقد لاحظ الكاتب أن معظم إجراءات العزل قد تمت فى فرنسا خلال القرن السابع عشر عن طريق قضائى وإدارى بحت ، مقارنة بالقرارات التى كانت مصحوبة بشهادات طبية . أضف لذلك أن شهود العزل لم يكونوا ، فى أغلب الأحيان ، يتعدون محيط الأسرة والأقارب أو الجيران ، بالإضافة إلى راهب الحى ، الأمر الذى يجعل من الجنون قضية « إجتماعية » فى المقام الأول ، قضية ترتبط ، إلى حد كبير ، بإحساس حاد بالفضيحة ، وهذه سمة تتميز بها عامة معظم المجتمعات التقليدية(٢٤) .

ومن ثم يبرز لنا أن هناك « إنفصاماً » بين نوع من الشعور القانونى يُعنى بتحديد الجنون ومواصفاته ، خاصة فيما يتصل بموضوع المسئولية الجنائية ، وهو تصور يعتمد ، إلى حد كبير ، على مساندة الطبيب ، وبين ضرب من الممارسة الإجتماعية التنظيمية ، التى تقوم على أشكال مسبقة من العزل والإقصاء القهرى لاتُعنى كثيراً بدقائق الحكم القضائى وملابساته . إن هذا « الوعى القانونى » ، الذى تكون — وفقاً لفوكو — خلال العصور الوسطى وعصر النهضة ، يدور حول تجربة يُدْرَك الفرد فيها « كشخص قانونى »

( Sujet de droit ) له حقوق وواجبات مع ما يقتضيه ذلك من أشكال قانونية وإلتزامات . أما التجربة الثانية ، وهي تجربة متأخرة ، فالمرء يُدْرَك فيها من حيث هو « كائن إجتماعى » فى المقام الأول . أى أنه إذا كان الجنون ، فى الحالة الأولى ، يؤخذ من حيث تأثيره على نظام الحقوق والإلتزامات الخاصة بالفرد ، فهو فى الحالة الثانية يقدر من حيث إتصاله بكل ألوان السلبيات الأخلاقية التى تتطلب وتبرر عزل المجنون عن الأسرة الإجتماعية . ومن ثم تتولد هذه الثنائية الغريبة : فالمجنون يتحرر على مستوى القانون من كل مسئولياته وإلتزاماته ، ويصبح فى الوقت نفسه مذنباً من حيث هو كائن إجتماعى ، وذلك بسبب إنتمائه لعالم السلبيات الضارة بالمجتمع[٢٥] .

إن الكلاسيكية تجمع هنا بين تجربتين مختلفتين ومتجاورتين فى الوقت نفسه ، وهما من جهة التجربة الإجتماعية المعيارية للجنون ، التى يتم على أساسها تحديد من هو صالح للعزل ومن هو غير صالح له ، ومن جهة أخرى ، التجربة القانونية القديمة التى تنصب على جميع أبعاد سلوك ونشاط الفرد من حيث هو شخص قانونى يتمتع بعدد كبير من الحقوق والحريات ، ويخضع لعدد مقابل من المسئوليات والواجبات والإلتزامات ، كما تنصب ، فى الوقت نفسه ، على الضروب المختلفة من العقبات التى يمكن أن تصيب سلوك الفرد بالإضطراب وأن توقع صاحبه فى حبائل الإغتراب ، ومن ثم تعليق كل حقوقه وإلتزاماته تجاه نفسه وتجاه الآخرين . ولقد حاول علم النفس ، فى القرن التاسع عشر ، أن يوحد بين هاتين التجربتين فى صيغة واحدة ، وأن يقيم ، من ثم ، أحكامه على سلو ك الفرد ، وكأنه إنسان طبيعى له كيان مستقل ووجود سابق على تجربة المرض . وليس من شك ، كما يذهب فوكو ، فى أن هذا وهم كبير ، طالما أن الإنسان السوى أو الطبيعى لا وجود له فى عالم المطلق ، إذ أن السوية ليست ، فى نهاية الأمر ، إلا محصلة إلتقاء الهوية الإجتماعية لفرد بنظام الشرعية القانونية الذى يوفره له المجتمع فى ظروف تاريخية محددة . ومن ثم ، فالمجنون ليس هو الشخص الذى يقصيه شذوذه الطبيعى عن حدود السوية ، سواء أكانت هذه على مستوى الصحة أو المعايير الإجتماعية والأخلاقية ، وإنما هو من يقع فى : « **نقطة إلتقاء القرار الإجتماعى للعزل بالمعرفة القانونية التى تميز وتحدد الكفاءة القانونية للأفراد** »[٢٦] .

معنى ذلك ، فى نظر الكاتب ، أنه أمام تعدد تجربة الجنون فى العصر الكلاسيكى وتفرعها ، وقبل توحيدها على أيدى رواد العلم الوضعى فى القرن التاسع عشر ، لم يكن الوعى الطبى هو الذى يحتل مكان الصدارة فيما يخص قرار العزل ، كما لم تكن له أية إستقلالية . وليس من شك فى أنه كان موجوداً ، بطريقة ما ، فى بعض ممارسات الإيواء والإستشفاء ، وكعامل مساند للتحليل القانونى لظاهرة الإغتراب ، ولربط قواعد هذا التحليل بمطالب زج بعض المجانين فى المصحات ودور الإستشفاء ، إلا أن وجوده هذا لم يكن ليطغى على العوامل الإجتماعية فى توجيهها المتسلط المتوتر لعملية العزل . أضف إلى ذلك أن الجنون كان يرسم ، بسبب هذه الإزدواجية ، « هالتين » غريبتين حول الفرد : هالة من اللا عقل تتجلى فى نقطة إلتقاء عدم الإعتراف بمسئوليته القانونية من حيث هو صاحب حق ، بقرار عجزه المرضى وحرمانه من مسئولياته وإلتزاماته ، وهالة أخرى حول المفهوم الإجتماعى للفرد الذى يربط بين مسألة العزل وظاهرة الإحساس بالفضيحة ، ولربما تلتقى هاتان الدائرتان ، إلا أنهما تشكلان ، على كل حال ، وجهين جد مختلفين لظاهرة الجنون والإغتراب[٢٧] .

إن ما يحدث هنا فى إطار القانون هو نوع من تحديد ذاتية الفرد يناط بقياس قدره من الحرية والمسئولية ، ويتمثل الإغتراب فيه — من ثم — بفقدان هذه الحرية وما يتعلق بها من حقوق وإلتزامات ويرتبط هذا الإغتراب بتضافر عاملين : أحدهما متصل بالطبيعة وحتمياتها العمياء وهو الجنون أو المرض العقلى ، والثانى بالقانون وهو قرار المنع أو الحرمان الذى يخضع إنسان بموجبه لسلطة الآخر . أما فى دائرة المجتمع ، فإن الوعى العام يدرك المجنون كشخص مغاير ، ولا يعمل على تبرئته وإنما يلاحقه بكل ألوان الإدانة الأخلاقية ، التى تجعل منه الإنسان الشاذ ، الغريب فى وطنه . ويعتقد فوكو بأن مفهوم « الإغتراب النفسى » ، الذى سوف تبلوره السيكوباثولوجيا ، لن يخرج عن هذا الإطار الذى تختلط فيه التجربة القانونية بالتجربة الإ جتماعية . من ثم ، يقول لنا الكاتب ، بأنه حينما يقرر العصر الوضعى إيواء المجانين كمرضى فى المصحة ، فإنه يجمع حصيلة هاتين التجربتين فى وحدة غريبة ، وهى وحدة لا يمكن تحليل عناصرها إلا على ضوء التجربة الكلاسيكية[٢٨] .

***

(١) Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », in **L'écriture et la différence.** Paris, le Seuil, 1967, pp. 65-66.

(٢) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص ٢٢ .

(٣) **المرجع نفسه** ، ص : ٣٣ ، وانظر ايضاً :

Michel Vovelle, **la mort et l'Occident.** Gallimard, 1983, pp. 89-125.

(٤) Paul Ricoeur, **Le conflit des interprétations.** Paris, Le Seuil, 1969, p. 269.

إن الخوف من الموت المروع هو خوف من الشر الذى لا يفهم سببه ، والجنون هو الرد الضائع لهذا الفهم المضيع ، ومن هنا وجدنا هذا التقارب مع الفكر الغنوصى — يقول ريكور فى فصل عن « الخطيئة » :

« إن الشر بدلاً من أن ينبع من حرية الإنسان فى توجهه نحو باطل هذا العالم ، ينبع من قوى العالم فى توجهها نحو الإنسان » .

« من ثم ، فالخطيئة التى يعترف بها الإنسان هى حالة وجوده فى هذا العالم ، هى شقاء الوجود أكثر من كونها العمل السىء أو سوء العمل . إن الخطيئة قدرنا الداخلى . لذلك فإن خلاص الإنسان من هناك ، من العالم الآخر ، بفعل إنقاذ سحرى لا إرتباط له بالمسئولية ، ولا حتى بشخصية الإنسان . هكذا نرى كيف تنتمى المعرفة الخاطئة ومحاكاة العقلانية فى الغنوصية إلى عملية تفسير الشر نفسه ، إذ بما أن الشر متشىء وجزء من العالم ، فالأسطورة تصبح معرفة ، إن معرفة الشر هى واقعية الصورة ودنيوية الرمز . على هذا النحو نشأت أكبر الأساطير الدوغماطيقية غرابة فى الفكر الغربى ، وأكبر خدعة مذهلة عرفها العقل تحت إسم الغنوصية » . انظر ، ص : ٢٦٩ .

(٥) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣٦ .

(٦) **المرجع نفسه** ، ص : ٣٩ — ٤٠ .

(٧) **المرجع نفسه** ، ص : ٤١ — ٤٧ .

(٨) **المرجع نفسه** ، ص : ٦٠ — ٦٢ .

إن هذا القرار الصادر فى عام ١٦٥٦ هو فى الواقع إعادة تنظيم وتجميع لمؤسسات مثل Bicêtre و La Salpêtrière تحت مسمى المستشفى العام للفقراء الأصحاء ، وذلك بغرض إيواء الفقراء ورعايتهم . غير أن هذا « المستشفى » لم يكن له طابع طبى ، وإنما كان مؤسسة إدارية لها صلاحية وإختصاصات المحاكم ، أى أنه كان يجمع بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية : فهو يصدر الأحكام وينفذها ، وكان مزوداً فى سبيل ذلك بسلاسل وأوتاد وزنزانات وحفر تحت

الأرض . ولما كان هذا المستشفى ليس له أية علاقة بالإستشفاء ، وإنما هو دار عزل فقط ، فإن قبول « المجانين » به لم يكن له أية دلالة طبية فهؤلاء لم يدخلوا إليه إلا فى زمرة الفقراء والمشردين .

(٩) انظر د . محمد على الكردى ، « الجنون فى الأدب الفرنسى » ، **عالم الفكر** ، ص : ٢٧ — ٢٨ .

(١٠) Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », **op.cit.**, pp. 51-97.

(١١) **المرجع نفسه** ، ص : ٧٨ .

(١٢) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٥٨٣ — ٥٨٤ ( الملحقات ) .

(١٣) José-Guilherme Merquior, **Foucault. op.cit.,**

على هذا النحو يسوق لنا هذا الكاتب كثيراً من الإنتقادات « التفصيلية » التى برع فيها كثير من الكتاب الإنجليز أو الأمريكيين من أمثال ألان ميجيل ( A.Megill ) ولورانس ستون ( L.Stone ) وبيتر سيدجويك ( P.Sedgwick ) وإيريك ميدلفورت ( E.Midelfort ) ومارتن شرينك ( M.Schrenk ) وكلاوس دورنر ( K.Doerner ) ، ص : ٢٧ — ٢٩ .

(١٤) Max Weber, **L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme.** Paris, Plon, 1964.

(١٥) بالنسبة لقضية الفقر ، كانت معظم المدن الفرنسية تعانى خلال القرن السابع عشر من تزايد عدد المشردين والمتسكعين بصورة مقلقة ، إذ يقدر نسبة هؤلاء مقارنة بعدد سكان المدن بحوالى ١٥ و ٢٠٪ .

(١٦) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٧٢ .

(١٧) **المرجع نفسه** ، ص : ٨٤ — ٨٩ .

(١٨) **المرجع نفسه** ، ص : ١١٦ .

(١٩) **المرجع نفسه** ، ص : ١١٨ .

(٢٠) **المرجع نفسه** ، ص : ١٢٠ .

(٢١) **المرجع نفسه** ، ص : ١٢٢ — ١٢٥ .

(٢٢) **المرجع نفسه** ، ص : ١٣٧ — ١٣٩ .

(٢٣) إنطلاقاً من هذا الإهتمام قام فوكو ، مع لفيف من المختصين ، بنشر الأوراق الكاملة الخاصة بحيثيات الحكم ، والتقارير الطبية المصاحبة لها ، لقضية السفاح « بيير ريفيير » الذى قتل فى عام ١٨٣٥ والدته وأخاه إنتقاماً ، حسب زعمه ، لوالده المنفصل عن روجته ، والتى حكم عليه فيها بالإعدام ، ثم خفف الحكم ،

على إثر تدخل الطب النفسي ربما لأول مرة إلى السجن المؤبد . انظر :
**Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère... Un cas de parricide au xixe siècle présenté par Michel Foucault.** Archives, Gallimard-Julliard, 1973.

(٢٤) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ١٤٠ — ١٤٣ .

(٢٥) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ١٤٤ — ١٤٥ .

(٢٦) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ١٤٧ .

(٢٧) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ١٤٨ .

(٢٨) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ١٤٩ .

# ٣ ــ الأطر المعرفية للجنون



ليس من شك فى أن المجال المعرفى ، الذى يبرز من خلاله الجنون كموضوع دائب الحركة والتغير ، سوف يفجر لنا — على عادة فوكو — ألواناً مختلفة من طرائق الإدراك والرؤية التى سوف تقوم التجربة الوضعية والمعاصرة بصهرها جميعاً ، بعد تناثرها ، فى بوتقة واحدة . وتتلخص هذه الطرائق فى أربع عمليات شعورية أساسية ، وهى التى وسمت ، منذ عصر النهضة وحتى نهاية القرن الثامن عشر ، بالنقدية والعملية والوصفية والتحليلية .

**أنماط الإدراك :**

تبرز التجربة الأولى ، من ثم ، عبر ما يسميه الكاتب « بالشعور النقدى » وهو الذى انبثق فى أدب الإنسانيات ، ولا يعتمد المعرفة الموضوعية أو الفعلية أساساً له بقدر ما يعتمد الإدانة . ولما كان هذا الشعور مواكباً لنوع من الفطنة الفطرية ، التى تعتمد على غريزة الحياة فى الإنسان وما تمده به من قوة عاقلة متبصرة فى مواجهة كل عوامل التبديد والضياع الخرقاء ، فإن إدانته للجنون ليست إلا محصلة الحكمة أو الخبرة البشرية المتراكمة عبر العصور ، وهى الخبرة التى تُخَطِّىء الجنون كألوان من جموح العقل ونزقه ، وكضرب من إستبداد العواطف وطغيانها على سلطة الإرادة ونور البصيرة . أما نمط الإدراك العملى أو « الشعور التجريبى » فهو يرتبط برؤية الجنون فى صورة الإنحراف والمغايرة ، وهى الصورة التى شكلتها التجربة الإجتماعية من منطلق الدفاع والحماية ضد كل أشكال الفرقة والإختلاف ، وهى أشكال مثلتها عبر التاريخ ، ومن خلال طبقات الخوف المترسبة فى أعماق اللاشعور الجمعى ، الصراعات القديمة ضد الجذام والطاعون وأهوال الجنون الكونى .

على العكس من ذلك تماماً ، يقف « الشعور الوصفى » و « الشعور التحليلى » . فالشعور الوصفى لا يتجاوز مستوى المعرفة المباشرة فى مثولها المادى والحياتى ، فهو نوع من الإدراك « الإنطولوجى » لكينونة المجنون بعيداً عما علق به من مخاوف الماضى السحيق وأهواله . إنه نوع من الإدراك الموضوعى الذى يعنى بصياغة ما يراه كما هو من غير تقويم أخلاقى ولا تجاوز تمليه العاطفة أو الأحكام المسبقة . إنه ، كما يذهب فوكو ، شعور الفيلسوف المحاور لإبن أخ رامو(١) فى إتساقه مع نفسه ، بحيث يدرك الجنون فى وضوح

لا ينكر وفى بعد لا يمكن تجاوزه كإختلاف جذرى وتناقض تام . أما « الشعور التحليلى » ، فهو الإدراك العلمى الذى يحدد إمكانية المعرفة الموضوعية لظاهرة الجنون ، إلا أنه ، مع ذلك ، ليس شعوراً نقياً خالصاً ، فهو لا يخلو من رواسب وآثار خلفتها الأنماط الإدراكية الأخرى ، وإن كان ذلك يتم بطريقة خبيثة وملتوية : ذلك أن الشعور التحليلى يقوم أساساً على ضرب من الانشطار الأولى الذى تتأكد به الجماعة وتحمى قيمها ومثلها من خلاله . كما أن الشعور النقدى غالباً ما يستند ، بدوره — إلى مبررات مستمدة من الشعور التحليلى . ويبدو على كل حال ، أن معظم هذه المستويات الشعورية غالباً ما تتداخل وتتساند فى مجابهة المخاوف والأخطار الكامنة(٢) .

ان هذه العناصر الأربعة ، التى يتوصل إليها فوكو عن طريق تحليل أو تفتيت الحقل المعرفى للجنون ، لم تكن لتوجد منفصلة أو معزولة بعضها عن بعض ، فهى كانت لاتنى تدخل فيما بينها فى عمليات من التلاحم والصراع التى لا تستقر على حال . بيد أن هذا الصراع لم يمنع هذه العناصر من الإئتلاف فى صورة شمولية يغلب عليها ، منذ عصر النهضة وحتى قيام عصر العلم الوضعى ، طابع التحول من الصيغ « النقدية » التأملية إلى النزعات « التحليلية » الموضوعية . كما أنه لم يمنع كل عصر من التميز بسمة غالبة تضفى على تجربته خصوصيتها التاريخية ، وترسم لها ملامحها المحددة .

من ثم ، يتسم القرن السادس عشر بنوع من الجدلية الناقصة المبتورة ، التى يتصارع فيها العقل مع الجنون ، وتتشابك أنوار البصيرة مع دياجير الغفلة ، من غير أن تُنسى الحواجز والحدود القائمة بينهما ، أو يمحى التعارض الأساسى الذى يحول بين إتحادهما . أما فى العصر الكلاسيكى ، فيزداد هذا التعارض قوة وعمقاً ، بحيث تتم القطيعة الكاملة بين العقل والجنون ، وينفصل نور الحقيقة واليقين عن سراب الوهم والخبل ، قبل أن ينتهى المكروب بالإغتراب فى حتمية القوانين الطبيعية . ثم يبرز ، فى القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين ، المستوى « التحليلى » بحثاً — كما يقول الكاتب — عن « الحقيقة الكاملة والنهائية للجنون » ، الأمر الذى يفترض أن الأشكال الأخرى ، التى عرفها عبر التاريخ ، لم تكن إلا محاولات تقريبية وخطوات تمهيدية على طريق التطور نحو الإكتمال الوضعى(٣) .

يحاول فوكو ، بعد ذلك ، تحديد المجال المعرفى الذى يتم فيه أولاً التعرف على ملامح الجنون وهويته ، وثانياً تحقق المعرفة الموضوعية التى يفجرها هذا التعرف ، ويوفر لها حقل عملها ، الأمر الذى يطلعنا على الهوة الشاسعة ، التى تقوم بين تجربة العزل ، ذات الأسس التنظيمية والإدارية ، والممارسة العلمية التى تخضع لقواعد مغايرة تماماً ، والتى لن تكتسب شرعيتها إلا بصدور القرار الملكى لعام ١٧٨٥ الذى يقر ، لأول مرة ، قيام العزل لأسباب مرضية بحتة . غير أن فوكو يعود فينبهنا ، كما حاول ذلك بصدد الطابع البوليسى أو التنظيمى لعملية العزل ، إلى أن تجربة المعرفة سوف تموضع الجنون تموضعاً كلياً ، فهى لا تعمل على إدراك الجنون « فى ذاته » ، كما يقول ، وإنما على تحديد طبيعته إنطلاقاً من « أعراضه » وسماته الخارجية البحتة . ونحن لا نفهم ، فى الواقع ، ما هو هذا الجنون فى ذاته ، ولا نعلم ما هى « الحقيقة النهائية » للجنون التى أشرنا إليها آنفاً ، اللهم ، كما أشارت إلى ذلك إحدى الباحثات(٤) ، إذا كان يقصد كل ألوان القوى المغايرة والمناقضة لتجربة « اللوغوس » الغربية ، وكل صنوف قوى الخلق الفوضوية التى يمثلها « ديونيزوس » ، والتى لا بروز لها إلى حيز الفن والوجود إلا عبر الأشكال « الأبوللونية » .

إلا أنه بالرغم من هذا الإختلاف الجوهرى بين طبيعة التجربة العلمية وعملية العزل من حيث النشأة والتكوين ، فإن فوكو لا يأخذ فعل العزل على أنه ضرب من الممارسة الصماء الخالية من كل دلالة ، فهو ، ليس من شك ، أثر لا يمكن عزله عن الخلفية الأيديولوجية الحاملة له ، والتى تفترض نوعاً من التصور السياسى والقانونى والإقتصادى للفرد ودوره فى المجتمع ( هذا ما سوف تعنى بإبرازه دراسات فوكو اللاحقة ) ، ولا عن الحقل المعرفى الذى يفترض إنبثاث نوع من التصور يقيم « ماهية » الجنون على إنعدام الكينونة ، وذلك بالقدر الذى يعتمد فيه العصر الكلاسيكى الخطأ والوهم كسمات مميزة للجنون ، وبقدر ما يعد هذيان المجنون لغة عقيمة لا تحمل أى دلالة أو مضمون ، وهو الأمر الذى سرعان ما سيحول هذه « الماهية » الوهمية إلى ضرب من الحتمية الطبيعية .

ويعتقد فوكو ، بالرغم من الدور الأساسى الذى يسنده إلى عملية العزل نفسها فى تكوين ظاهرة الإغتراب والجنون ، بأن التجربة العلمية ، التى

تنعكس فى الخطاب الطبى نفسه ، كانت أقل تأثراً بالدوافع الإقتصادية والإجتماعية المتصلة بمشكلة الفقر والبطالة وعمليات تنظيم الإحسان أو الإفادة من فيض الأيدى العاملة الرخيصة التى يمكن أن يوسم بها فعل العزل نفسه . ذلك أن هذه التجربة العلمية تبرز بصورة أفضل على مستوى الحقل المعرفى منها على مستوى الحركة الفعلية لتاريخ المجتمع الفرنسى ، فهى قد نشأت معزولة عن عملية العزل ، متباعدة عنها ومفارقة لها حتى بدايات ظهور الحركة الإصلاحية فى أواخر القرن الثامن عشر . من ثم ، فإن هذا الإنفصام بين التصورات العلمية والطبية وبين الحركة التاريخية سوف يقيم توازن المستوى الفكرى والنظرى على إتساق الحقل الإدراكى نفسه لظاهرة الجنون ، وعلى إستمراريته ـــ الزائفة بالطبع ـــ من قيام مفهوم اللا ـــ عقل ( déraison ) ، الذى يفترض زيف الجنون ووهم وجوده ، حتى بلورة فكرة إرتباط الجنون بنوع من خلل الطبيعة الذى يسهل عزله عن كل ظروف البيئة والتاريخ[٥] .

**هوية الجنون :**

أن أهم ما كان يعنى به المنهج العلمى هو تحديد نوع من المعرفة الموضوعية للجنون كظاهرة طبيعية ، وذلك على خلاف ما كان يذهب إليه الفلاسفة والمفكرون ، عبر التاريخ ، من البحث عن إستخلاص الحكمة العميقة أو العبرة العظيمة التى تكمن فى الجنون ، والتى غالباً ما كانت تكشف للناظر المتبصر عن عرض الحياة الدنيا وزيف المطامع والآمال الفانية المحدودة التى تسيطر على الإنسان وتقضى على راحته وسعادته وسكينته فى سبيل أمجاد وهمية . إلا أن إدراك هذه الطبيعة الخاصة بالجنون لم يكن بالأمر السهل اليسير ، ذلك أنه إذا كان الجنون يعد من الأمور الظاهرة إبان عصر النهضة ، وإذا كان هو ما ينافى أو يناقض العقل بطريقة جذرية فى القرن السابع عشر ، فإنه ليس من الظواهر التى تبرز ، خلال القرن التاسع عشر ، فى وضوح وجلاء تامين . ان الجنون ، بالنسبة للعصر الوضعى ، ظاهرة خفية الجوهر ، غائرة الأسباب والجذور ، وهو حينما يبرز للمتأمل فإنما يلوح عبر علامات خاصة لا تتسم هى نفسها بالوضوح والإستمرارية لأنها ذات طبيعة متقطعة وغير منتظمة . ولعل أهم الحالات التى يبرز فيها هى حالات الغضب الشديد والعنف والهياج والثورة العارمة أو الإكتئاب والإنطواء الممتد ، أما الصفات التى تدل عليه ، وهى

ما يتم عادة إدراكها بطريقة غير مباشرة فخير ما تتمثل فيه هى شخصية المجنون نفسه(٦) .

هذه الشخصية هى الصورة الملموسة التى تبرز من خلالها حقيقة الجنون ، وبما أن هذه الحقيقة خواء خالص وغياب تام ، فما كان يمكن إدراكها إلا بملاحظة حركات ورغبات وطرق تفكير المريض حتى يتم إختبار مدى ترابطها فيما بينها ، وإلا بمقارنة سلوكه بسلوك الشخص « السوى » ، حتى يتبين القدر الذى يحتفظ به أو يفتقده من النظام والمنطق واليقظة . من ثم يبرز المجنون فى صورة « الآخر » أو المغاير . وقد كانت علاقة المغايرة ، التى يدرك شخص المجنون من خلالها ، تتم فى ظل المنهج الديكارتى ، على أساس من مخالفة الجنون للقناعة اليقينية المباشرة للذات العاقلة . أما فى القرن الثامن عشر ، فإن هذه العلاقة تفقد طابعها المباشر ، ولا تعود تتم إلا عبر صورة خارجية عامة تضافر المجتمع برمته على إقامتها للمجنون ، وما كان على المريض إلا أن يتطابق مع هذه الصورة العامة للجنون التى تمثل قمة إغترابه فى الظاهرية والإستثناء والمغايرة .

وإذا كان الجنون يعد ، فى ظل المنهج الفلسفى وما يعتمده من البحث عن العلل والمبادىء الخفية ، ظاهرة مناقضة للعقل ومعارضة لنظامه ، فهو لا يدرك ، مع ذلك ، خارج مجال هذا العقل وأحكامه ومعاييره ولما كان العقل هو ، فى الوقت نفسه ، مقياس السوية بدعامتيها الصحية والإخلاقية ، وأداة المعرفة ووسيلتها الوحيدة ، فإن « السلبية الأخلاقية » للمجنون سرعان ما تصبح « طبيعته الموضوعية » وسرعان ما يصير خواء شخصيته مرادفاً لهويته الحقيقية . بيد أن هذه المفاهيم السلبية لم تكن تمثل ، بما تتضمنه من وجود منطقة مجهولة لا تخضع للملاحظة المباشرة ، العقبة الوحيدة أمام قيام معرفة « وضعية » سليمة لظاهرة الجنون ، فقد أدى إنتشار المنهج التصنيفى ، الذى يعتمد النموذج النباتى أساساً لإجراءاته ، إلى دمج الجنون فى إطار « طبيعة منتظمة » تتوزع فيها الأنواع والأجناس الباثولوجية وفقاً لقواعد عقلانية منظمة(٧) .

ان المنهج التصنيفى ، الذى روج له بواسييه دى سوفاج ، مناقض تماماً للمنظور السلبى الذى ساد مفهوم الجنون فى القرن السابع عشر ، وذلك

بالقدر الذى عمل فيه على دمج الجنون فى إطار الباثولوجيا العامة وما تفترضه من وجود مجال منطقى شامل ينتظم الأمراض الفعلية والممكنة ، وهو الأمر الذى ينبىء ، كما يذهب فوكو ، بالعصر الوضعى المقبل أكثر مما يتصل بالتجربة الكلاسيكية المائلة إلى الإنحسار . على كل حال ، أن التصنيفات ، التى كان يتيحها هذا المنهج ، كانت تقوم على تناقض جذرى بين الجنون وأعراضه الخارجية ، وذلك بالقدر الذى لا يمكن أن يوجد بينهما أى نوع من الإرتباط المنطقى أو الإنتظام الذى يمكن إستنباطه وتحويله إلى قاعدة علاجية فعالة ، وهو الأمر الذى كان يدفع إلى تجاوز هذه العلاقة الظاهرية الوهمية ، والتغلب على فراغها الحتمى بتخيل منظومة من العلل ترتبط أحياناً بعالم الجسم ووظائفه العضوية ، وأحياناً أخرى ، عند تعذر ذلك ، بمجال التقويمات الأخلاقية التى يرد فيها الجنون إلى عيوب أو رذائل لا علاقة لها بالظواهر المرضية . إلا أن الأغر ب من ذلك كله هو الوسيلة التى كان يلجأ إليها الفكر الطبى فى القرن الثامن عشر ليربط بين ظاهرة الجنون التى يقوم بتحليلها نظرياً وبين ما يدركه عن طريق المشاهدة والملاحظة من أعراض تتمثل فى شخص المجنون نفسه ، خاصة وأن هذا الفكر كان يقبل كأسباب للجنون عناصر تعد حرة كالعاطفة والخطأ ، وعناصر تعد آلية أو حتمية كالأرواح الحيوانية والأعصاب ، إن هذه الوسيلة ليست إلا خاصية الخيال ، التى توارثها الطب الكلاسيكى عن تجربة اللا ــ عقل القديمة والتى تتيح له ، بطريقة مضللة ، تجاوز هذا التناقض العجيب الذى يقابله بين الحرية والحتمية أو يلقاه فى الربط بين العواطف والإنفعالات وبين ميكانزمات الجسد . إن الخيال المرضى هو ما يتحقق ، بالنسبة للجنون ، عبر الهذيان(٨) .

**العاطفة والهذيان :**

أن الإعتقاد السائد ، فى بدايات القرن الثامن عشر ، هو أن الجنون ، وفقاً لتعريف فولتير وقاموسه الفلسفى ، مرض « يصيب أجزاء المخ » ، كما كان يعتقد ، تحت تأثير لوك ، بأن مصدره هو إضطراب الشعور والإحساس من غير أن يكون لذلك كله أية علاقة بنفس المجنون التى تظل تحتفظ « ببراءتها » . وكان مما يساعد على تأكيد هذا الإعتقاد هو جنوح الممارسات المسيحية المتوارثة إلى تبرئة نفس المجنون وقبول إعترافه ، كما كان القانو ن يميل إلى

الإعتراف بالحقوق المدنية للمجنون أو المعزول عند أول بادرة تدل على تعقله وإتزانه . إلا أن القرن الثامن عشر أدرك ، فى نهاية المطاف ، أن الجنون شيء يشترك فيه الجسم والنفس معاً ، غير أن السؤال الذى كان يطرح بصدد ذلك غالباً ما كان يتم ، بسبب ما يفترضه إتصال الجسم بالنفس من علاقة ثنائية تربط بين المادة والروح ، فى إطار المذاهب الميتافيزيقية المطروحة آنذاك[٩] .

أما بالنسبة لتجربة الجنون ، كما تبرزها الممارسة الطبية إبان القرن الثامن عشر ، فكانت ترتكز بنيتها على نوعين من العلل : العلل الخارجية أو الظاهرة من جهة ، والعلل الداخلية أو الخفية ، وهى التى تتصل بالعاطفة والتصور ، من جهة أخرى . ان العلل الأولى كانت تشمل الإضرابات الظاهرية التى تدرك بواسطة الحس ، والتى تحول من مجالها الخارجى إلى عوامل ودوافع داخلية تُسند إلى حركة سببية غير مرئية ، وغالباً ما كانت الصفات أو الكيفيات ، التى تترجم هى نفسها الحالات والأعراض التى تظهر على المريض ، تتحول من خلال هذه العملية إلى صور حسية تذكرنا بنظرية العناصر الأربعة القديمة[١٠] ، وإن كانت السببية التى تسند إليها تظل غامضة خفية . ومثال ذلك تحول صفة مثل الحدة أو الثورة إلى صورة الحرارة أو الشعلة الملتهبة ، أو ليست النار هى رمز العواطف الجياشة ومصدر الإنفعال الذى يصعد إلى الدماغ ومركز الإرادة فيشلها ، ويدفعنا إلى أعمال من العنف لا قبل لنا بالسيطرة عليها ! ؟ أما الأحكام الأخلاقية ، التى كانت تنصب على سلوك المريض الشاذ ، وعلى عاداته الغريبة ، فغالباً ما كانت تترجم إلى دوافع دينامية نظراً لإرتباطها بقوة الإرادة ، ومن ثم « بالنفس » وقدراتها . لاغرو أن يربط ، لذلك ، « سيدنام » بين ( Sydenham ) النفس ووظيفة « الأرواح الحيوانية » التى تعد ، بسبب دقتها المتناهية ، أقرب ما يكون إلى « مادة الروح »[١١] .

أما العلل البعيدة ، أو غير المباشرة للجنون فسوف تأخذ فى الإتساع إلى درجة تشمل فيها مجالات بالغة التعدد والتنوع . فمن هذه العلل ، التى يبرزها « بلاك » ( Black ) فى تحليلاته التى قام بها للمحتجزين بملجأ بيت لحم ( Belhléem ) بين ١٧٧٢ و ١٧٨٧ ، نجد ما يلى : « الإستعدادات الوراثية ، مرض السكر ، حمى النفاس ، إنسداد الأمعاء والأحشاء ، الأمراض التناسلية ، الكسور والرضوض ، اللواط ، المثلية ، القلق ، الحزن ، الغيرة ، الغرور

والهوس الدينى ... » . ومهما يكن الأمر ، فإن هذه العلل البعيدة سوف تزداد إتساعاً وشمولاً وتنوعاً فى الوقت الذى سوف تزداد فيه العلل القريبة تقارباً وتخصصاً . إلا أن دقة هذه الأخيرة ، لن تتعارض مع مرونة الأولى إذ أن كليهما ليس ، كما يذهب فوكو ، إلا مظهراً من مظاهر التطرف الخاصة بحركة واحدة ، وهى حركة الشهوة أو العاطفة(١٢) .

أن العاطفة تعد ، فى نظر سوفاج ، أكثر الأسباب ثباتاً ورسوخاً وأكثرها دفعاً إلى الجنون وحثاً عليه ، فالإنسان ، كما يذهب ، لا يحسن مقاومة رغباته ونزعاته ، ولا يعرف كيف يسيطر على عواطفه وشهواته أو يخفف من حدتها ، ومثال ذلك ما يتردى إليه من هذيان الحب وإسفاف النزوق وثورة الرفض والإفراط فى الملذات وإرضاء الغرائز البهيمية . ولعل ما يقصد إليه سوفاج ، فى نظر فوكو ، هو إبراز الدور التخريبى الذى قد تقوم به العاطفة المطلوقة تجاه الأخلاق والقيم المتعارف عليها ، وإن كان بيت القصيد هو مسئوليتها الجذرية فى خلق إمكانية الجنون ، أو بث بذوره فى أعمق أعماق الإنسان . ذلك أنه منذ ديكارت ، وحتى بعد زوال تأثيره ، كانت العاطفة تعد نقطة إلتحام النفس بالجسم كما كانت تعد ، فى الوقت نفسه ، نقطة إنفصالهما . من ثم ، هذه القابلية الفذة لإلتقاء فاعلية العاطفة أو ديناميتها المؤثرة بسلبية الجسد .

أضف إلى ذلك أن الربط الذى يقيمه القرن الثامن عشر بين الأجسام الصلبة والأجسام السائلة سوف يزيد من فعالية العاطفة وقدرتها على التأثير ، وذلك بسبب إلتقاء الصفات المشتركة بين النفس والجسم من خلال القيم الرمزية على شاكلة الإرتباطات الخيالية بين التوتر والشد والتصلب والجفاف أو بين الليونة والإسترخاء والرطوبة . وعلى هذا النحو الذى يلتقى فيه كل من الجسم والنفس من خلال الدلالات المشتركة ، تصبح العاطفة ليس المؤثر الأول فحسب ، وإنما الشرط الأساسى لحدوث الجنون . ذلك أن العاطفة ، فى نظر الفكر الكلاسيكى ، تفتح بحتمياتها العمياء الباب أمام الحرية المطلقة والعشوائية للجنون ، وهو الأمر الذى ينتهى بتدمير الوحدة التى تربط بين النفس أو الروح بالجسد ، أو على الأقل تعرضها لخطر جسيم . إن عرى النفس والجسم تنفصل فى حالة الجنون ، وتتفتت إلى درجة يُعزل فيها الإنسان عن نفسه ويغترب عن

واقعه ، كما أن هذا التفتت الغريب ينتهى بأن ينسج حوله عالماً من الأوهام ( fantasmes ) التى لاتنى عن الإلتئام فى وحدات خيالية . من ثم تشكل العاطفة أولى المراحل التى تقود إلى الجنون : فهى تولد نوعاً من الإنفصام عن الواقع ، الأمر الذى يولد بدوره مرحلة جديدة من « اللا — وجود » تغلب عليها الخرافة والأوهام والأخطاء(١٣) .

فى مرحلة التصور الوهمى والتخيلات الزائفة يبدأ الإغتراب مسيرته الأولية نحو « الحرية الزائفة » ، إلا أن الجنون لا يبدأ فعلاً إلا حينما يقع العقل سجيناً لهذه الحرية الوهمية ، فيطلق المجنون العنان لخيالاته وأحلامه الهوجاء مصدقاً لها مؤمناً بها كأنها حقائق راسخة ، ولا تزال هذه الأوهام تلح على مخيلته وأحاسيسه حتى ينسج حولها ضروباً من الأحاديث والعبارات الهاذية التى لا تخلو ، مع ذلك ، من منطق ، غير أنه منطق يدور فى خواء الصور وأحلام الفراغ . ولما كان هذا الكلام الهاذى هو الذى يلعب ، فى نهاية الأمر ، دور المبدأ المنظم والمنسق لأوهام النفس والجسم معاً ، فسرعان ما يصبح ، فى نظر الأطباء ، جوهر الجنون وحقيقته العليا . وهكذا إنطلاقاً من مرحلة العاطفة إلى إنفلات الوهم والخيال يتضوع الجنون فى لغة الهذيان(١٤) .

يذهب فوكو إلى أن الفكر الكلاسيكى كان يعتقد بوجود ضربين من الهذيان : هذيان ظاهر غالباً ما يشكل العرض الأساسى لمرض الإكتئاب ( mélancolie ) ، وهذيان كامن يشكل الأساس الخفى لحقيقة الجنون ومصدره الدفين ، وهو ما ينكشف عبر حركات من العنف الصامت ومن غرائب السلوك التى لا يفهم لها سبب واضح ، والتى تفاجىء الناس بمجافاتها للذوق السليم أو العرف العام . ويبدو أن الهذيان هو السمة الغالبة ، فى نظر الكلاسيكيين ، لظاهرة الجنون ، ذلك أن وجوده أشد دلالة على وجود المرض من تغيرات الجسد والسلوك وإنحراف العادة . إن الهذيان ، وفقاً لمصدره اللاتينى الذى تنشق الكلمة منه ( deliro ) هو الإنحراف عن جادة الطريق والصواب . ولا شك أن هذا التواجد اللغوى يعد دليلاً ساطعاً على أن الجنون ليس مرضاً نفسياً صرفاً وإنما هو إعتلال يشمل النفس والجسم على السواء . إنه ، كما يقول فوكو : « الجنون نفسه ، وفى الوقت نفسه عبر كل ظاهرة من ظواهره ، التجاوز الصامت الذى يؤسس حقيقته »(١٥) .

أضف إلى ذلك أن الفكر الكلاسيكى كان يدمج الحلم فى الهذيان كصورة مركبة تجمع بين النوم والخيال ، وذلك إما بطريقة سلبية بحيث يمكن التمييز بين حالة اليقظة عند المجنون ( الحالم اليقظ ) وبين حالة النوم عند الشخص السوى ( الحالم العادى ) ، وإما بطريقة إيجابية بحيث يعرف الهذيان على أساس أنه حلم متميز بحالة اليقظة التى تصاحبه ، وهو الأمر الذى يفترض أن الهذيان يأخذ عن الحلم طبيعته المحررة للصور الخيالية ، إلا أن ما يفرقه عنه هو ممارسته لهذه الطبيعة أو الخاصية فى قلب الواقع . كما أن هناك فرقاً آخر يميز الهذيان عن الحلم ، ذلك أن هذا الأخير ، مهما يكن أمر الخداع أو الإختلاط الذى يسمه أو يؤدى إليه ، صادق بطبيعته ولا يعرف الخطأ المقصود ، بينما الجنون يقود حتماً إلى الخطأ لأنه فى جوهره نوع من الخطأ الأساسى الذى يتشبث به صاحبه ولا يحيد عنه . من ثم هذه المسئولية التى تقع على عاتق المجنون فى فكر القرنين السابع والثامن عشر الذى يقدر بأن المكروب ليس ضحية لخدعة أو وهم بقدر ما هو مخطىء لعجزه عن مقاومة إغراءات الأوهام وتكالب الخيالات المتسلطة عليه ، ومن هنا أيضاً تصبح للهذيان ، نظراً لكونه أبعد الظواهر عن حقيقة الواقع والصواب ، هذه المكانة العظيمة فى تعريف الجنون بحيث يتم إقراره كحقيقته الخالصة وأساسه الصلب .

لاجرم أن يكون الجنون ، إنطلاقاً من حقيقته الهاذية هذه ، مزيجاً من الصور الخيالية والعمى ، وخليطاً من الوهم واللغة ومن النوم واليقظة . وهو لذلك كله ليس بشىء فى ذاته ، إلا أنه خواء يبرز للعيان فى صورة رموز وإشارات ، ويتبدى من خلال سلوك وحركات ، أى أن الجنون غياب دائم ، ولكنه غياب يتضح أثره فى الحالات الخاصة والمتفردة للمجنون أو للمجانين أنفسهم ، وهو ، من جهة أخرى ، لا يمكنه أن يخرج إلى الوجود ، بسبب طبيعته العدمية ، إلا بمحاكاة العقل ومناقضة نفسه . إنه يخضع للعقل فيما يفصح به عن نفسه ، ويناقضه وينفيه فى الوقت نفسه بشذوذه عنه وخروجه عن قاعدته ، إنه — كما يقول فوكو — أشبه بـ « الإنبهار » الذى لا يسمح لنا بالرؤية فى قلب الضياء بينما العقل نور يتيح لنا الرؤية السليمة والحكم القويم . من ثم يتضح المفهوم الحقيقى لتجربة العزل الكلاسيكى : فهى لم تلغ الجنون عن معرفة سابقة به ، وإنما نفت فيه شيئاً معدوماً وردته إلى حقيقته الوهمية التى

تشكل الصورة السلبية الخالصة للعقل . هذه التجربة السلبية هى لب ممارسة اللا ـــ عقل القديمة ، غير أنها تبرز ، من خلال إطارها التاريخى فى القرن الثامن عشر ، على شاكلة إدراك للآخر فى إختلافه الجذرى ومغايرته التامة ، وهو إدراك تصاحبه الإدانة ولكن تظل غايته الإصلاح أى القضاء على الإختلاف(١٦) .

**الجنون وعلاجه :**

إن هذه السلبية الخالصة للجنون وما تؤول إليه من أشكال وضعية عبر القرن الثامن عشر تختلف قوة وضعفاً وفقاً لإبتعادها أو قربها من تجربة « اللا ـــ عقل » الكلاسيكية ، التى يعتمد عليها فوكو فى تحديد أنواع الجنون بدلاً من إعتماده على النظريات أو الملاحظات والمفاهيم الخاصة بالطب النفسى .

من ثم ، نرى أن أقل هذه الأنواع قرباً من المنظور الوضعى ، وأكثرها شفافية وسلبية وتعميماً هى ظاهرة العته ( démence ) إلا أن الطابع الوضعى للمرض يبدأ فى الإزدياد والتكثف مع ظاهرتى الإكتئاب ( mélancolie ) والهوس ( manie ) بسبب إرتباطهما بنسق متكامل من الخيالات والأوهام ، وذلك إلى أن تبلغ « الوضعية » ذروتها فى التماسك والإبتعاد عن سلبية تجربة اللا ـــ عقل الكلاسيكية عبر بعض الظواهر المرضية ، التى تجمع فى نظر أطباء القرن الثامن عشر بين الأسباب العضوية والعيوب الأخلاقية ، مثل الهستيريا ووسواس المرض ( hypocondrie ) وما سيطلقون عليه فى أواخر القرن إسم « الأمراض العصبية »(١٧) .

وما يقصد إليه فوكو بوضعية المرض العقلى هو القدرة على تعريفه وتحليله بطريقة منتجة فعالة ، بينما تظل السمات السلبية الموروثة عن التجربة الكلاسيكية مجرد تهويمات فلسفية لا قيمة لها من الناحية العملية : ومثال ذلك الخلط بين العته والبله أو الغباء ( imbécillité ) وإن كانت سوف تظهر بعض الفوارق بينهما خلال القرن الثامن عشر ، ولكن من غير أن يكون لها أى أثر علاجى يذكر . فالعته سوف يعرف بأنه عجز يشل القدرات العقلية ، بينما يتسم البله ببلادة الحواس . كما سيضفى بينل ( Pinel ) فيما بعد على العته صفة الحركة ، وإن كانت حركة جوفاء فارغة لا طائل من ورائها ، وعلى البله سمة

الجمود والخمول ، الأمر الذى يصاحبه شلل فى القدرات العقلية والإحساسات الأخلاقية جميعا .

ويتحدد الإكتئاب من حيث الصفات ، التى تنتظم أعراضه ، بسمات الحزن والسوداوية والبطء والجمود ، ومن حيث البواعث والأسباب بسيطرة الفكرة البسيطة أو الخشية والرعب ، إذ غالباً ما تتسلط على المريض فكرة معينة أو يهيمن عليه رعب من شيء محدد . أما الهوس فيخضع لمبدأ التناسق نفسه الذى يحكم تحليل الإكتئاب ، من ثم يرى ويلليس ( Willis ) أن عقل المكتئب منشغل بفكره تماماً إلى درجة أن خياله يظل راكداً ساكناً ، بينما يكتظ خيال المهووس بحركة دائبة من الأفكار والتصورات العارمة . أضف إلى ذلك أن عقل المكتئب يتركز حول موضوع واحد لا يكف عن تهويله وتضخيمه ، بينما يقوم الهوس بتشويه مفاهيم وأفكار المريض بحيث تشل قدراته جميعاً وتعجز ، من ثم ، عن تمثل الواقع أو الصواب . وكذلك تغلب على الإكتئاب أحاسيس الخوف والتعاسة بينما يتسم الهوس بالثورة والعنف والجرأة . وحينما تحتل التفسيرات الفيزيائية ، إبان القرن الثامن عشر ، مكان الصدارة بدلاً من التفسيرات الميتافيزيقية والآلية المتصلة بما يسمى « الأرواح الحيوانية » ودورتها المزعومة فى قنوات الأعصاب ، سوف تلعب « الألياف العضوية » دوراً أكبر فى تفسير الفرق بين الإكتئاب والهوس . من هنا نفهم أن المكتئب هو الذى لا « ينبض » أمام العالم الخارجى نظراً لكون « أليافه » مرخية أو متخشبة بفعل صدمة عنيفة ، وأن المهووس ، على عكس ذلك ، متجاوب مع كل إحتكاك ، الأمر الذى يجعله شديد الإثارة ، شامل الهذيان ، بينما لا يخص هذيان المكتئب إلا نقطة واحدة(١٨) .

خلاصة القول : ان هذا التحول الذى يقودنا من السلبية المطلقة لظاهرة الجنون إلى تموضعها التدريجى لا يتم هنا على أساس الإنتقال من الملاحظات الإمبريقية إلى النظرية العلمية ، كما تفترض ذلك الرؤية التطورية والإستمرارية للتقدم العلمى . إذ أن الذى يتم ، فى الواقع ، بصدد ظاهرتى الهوس والإكتئاب ليس الإنتقال من الملاحظة إلى بناء الصيغ التفسيرية وإنما قيام « الأشكال الكيفية » أو الصفات بدور الربط والجمع والتنظيم بحيث تتولد منها ، فى النهاية ، البنية الإدراكية التى تضفى على الأعراض قيمتها الدلالية ، وتضمها فى هيئة مجال مرئى تبرز من خلاله حقيقة المرض .

هذا بينما يتم تطور الهستيريا ووسواس المرض فى إتجاهين مختلفين : إتجاه يجمع بينهما عبر مفهوم مشترك وهو « مرض الأعصاب » ، وإتجاه يغير من حاملهما « الباثولوجى » التقليدى ( الرحم والخصر ) ليضمهما إلى مجال الأمراض العقلية . إن تطور الهستيريا لم يتم ، مثل ما حدث مع الهوس ، من خلال الصفات الغامضة وإنعكاساها فى الخيال الطبى ، وإنما إشتق له مجالاً داخل الجسم وفى إطار من التناسق التام بين الأسباب العضوية والقيم الأخلاقية . إن ما يحدث فى تجربة الهستيريا والهيبوكوندريا ( وسواس المرض ) ، والذى يعد — فى نظر فوكو — دليلاً على تصدع التجربة الكلاسيكية التى ترى فى الجنون نوعاً من الحلم والخطأ ، هو إضفاء محتوى من **الذنب والجزاء الأخلاقى على المرض** ، الأمر الذى يجعل من « عمى » العقل وتخبطه ضرباً من « الأثر النفسى لخطيئة أخلاقية »[19] .

على هذا النحو تتحدد تجربة الجنون فى بداية القرن التاسع عشر ، عصر الوضعية ، بحيث ، كما يقول فوكو ، : « يصبح لا وعيا ما كان عمى فى العقل وخطيئة ما كان خطأ ، ويصبح كل ما كان يدل فى الجنون على البزوغ الغريب للاوجود عقاباً طبيعياً لداء أخلاق . بإختصار ، ان كل هذه الهرمية الرأسية ، التى كانت تشكل بنية الجنون الكلاسيكى منذ حلقة الأسباب المادية إلى تجاوز الهذيان ، سوف تنقلب الآن رأساً على عقب ، وسوف تتوزع على سطح مجال ستقوم بإحتلاله معا والتنازع عليه قريبا السيكولوجيا والأخلاق . إن علم النفس الطبى للقرن التاسع عشر قد أصبح ممكنا . ومصدره هو هذه الأمراض أو الآلام العصبية ، أو هذه الهستيريا التى سرعان ما سوف تثير سخريته[20] .

بيد أن هذا التحول نحو الوضعية ، الذى تتميز به النظرية الطبية ، لا يمس ، كما يبدو ، تقنيات العلاج السائدة خلال القرن الثامن عشر . ذلك أن معظم هذه التقنيات كانت لا تزال تخضع ، إبان هذا القرن ، لتأثير التصورات القديمة ، وأهمها إرتباط الدواء وأثره بالظواهر الطبيعية[21] ، وهذه فكرة تبلورت بوضوح خلال عصر النهضة الذى يجعل من الإنسان كطبيعة مصغرة ( microcosme ) جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة العامة أو الكلية ( macrocosme ) .

إلا أن الفكر الكلاسيكى لا يربط بين الدواء العام وبين الأجزاء المريضة إستناداً إلى تمثيله للطبيعة أو إعتماداً على مبدأ « التشابه » الذى كان يحكم نسق المعرفة

إبان القرن السادس عشر(٢٢) وإنما يعتمده بقدر ما يلعب وظائفيا وتشريحياً دوراً عاماً فى المجال العضوى ، وهو ما يتم بتأثيره على المخ الذى يشكل مصدر الحساسية العام فى الجسم . ومن أهم الأدوية العامة المستخدمة نذكر الأفيون والأنتيمون ( antimoine ) .

إلا أن هناك أدوية أخرى تؤخذ من الطبيعة نظراً لوجود تشابه بين العناصر المكونة لها وبين العناصر الداخلة فى تكوين الأجزاء المريضة . من هنا الدور الذى تلعبه ، مثلا ، بعض الأحجار الكريمة كالزمرد الذى كان يظن بأن له دوراً مهدئاً ضد العواطف الجياشة والإنفعالات الثورية العنيفة ، كما كانت الثعابين ، سواء فى صورة مسحوق أو مدسوسة على شكل قطع صغيرة فى الطعام ، تعد دواء فعالاً ضد ثورة الجسد والشبق . كما كانت تستخدم أجزاء من جسم الإنسان كالشعر وبعض إفرازاته كالبول والبراز فى علاج بعض الأمراض كوسواس المرض و « أبخرة » الهستيريا وخاصة كل ألوان التقلصات الهستيرية والصرع . هذا غير منتجات العطارة كالكافور والعرقسوس والعسل ونبات البنج ( jusquiame ) والزنجفر ( cinabre ) وصمغ الحلتيت ( assa-fetida ) والحديد التى كان ينصح بها لمعالجة الأمراض العصبية والهستيريا(٢٣) .

من الواضح إذن أن عالم العلاج لم يكن يخضع كلية لسيطرة الأطباء ، وإنما كان له رواده ووصفاته الإمبريقية وطقوسه ورموزه الراسخة كما كان يقوم على إرتباطات رمزية حول بعض التصورات الخيالية والطقوس شبه السحرية والإلتزامات الأخلاقية القديمة . إلا أن إحتياجات الأطباء المتزايدة سوف تتيح المجال لبعض التحولات الهامة التى تم بعضها ، بالفعل ، إبان العصر الكلاسيكى . على هذا النحو ، سوف تحل فكرة الإستشفاء ( cure ) التى تشفى كل عناصر المرض كبديل لفكرة الدواء العام ( panacée ) الذى يشفى أى مرض . ولما كان على الإستشفاء أن يتوافق مع طبيعة المرض وتطوره ، ولما كان يتعدل على أثر تغيراته ووفقاً لآثاره ، فلقد نتجت عنه ألوان من المرونة والجدلية المفتوحة ، الأمر الذى فتح المجال لقيام عقلية تجريبية ستكون بدورها بمثابة إعداد لظهور الممارسات الأكلينيكية . أضف إلى ذلك أن فكرة الإستشفاء أتاحت الفرصة لنشأة لون من الملاحظة والحوار بين الطبيب

والمريض فى إطار الطب النفسي ، كما كان لها الفضل الكبير فى تحويل مبدأ الإيواء إلى طبيعته العلاجية بدلاً من العزل والعقاب اللذين كانا يناطان به فى التجربة الكلاسيكية[٢٤] .

ولقد عرف القرن الثامن عشر ألواناً أخرى من العلاج مثل الموسيقى وإثارة العواطف القوية[٢٥] مثل الخوف والغضب ، إلا أن فوكو يحذرنا من تفسير ذلك على أنه نوع من العلاج النفسى . فالموسيقى ، فى نظره ، تؤثر على الجسد والنفس بقدر ما تؤثر على الحواس ، والعلاج بالعواطف هو ضرب من محاربة الضد بالضد . من ثم لا بد من مقابلة ثورة الهوس وعنفه بالتخويف والترهيب ، لأن إثارة إحساس الخوف يؤثر فى الجهاز العصبى ويجمد الألياف ويوقف حركتها المضطربة[٢٦] .

على هذا النحو ، لا يختلف العلاج بالوصفات إختلافاً كبيراً عن العلاج بالعواطف ، إذ أنهما ليسا إلا طريقتين مختلفتين لمنهج واحد فى الوصول إلى الميكانزمات المشتركة للجسم والنفس . من ثم ، فإن العلاج النفسى الحقيقى ، إى الذى يعتمد الأخلاق قاعدة أساسية له ، يعد من عصر آخر : وهو العصر الذى يبدأ حينما تستخدم العواطف ليس كمنهج لتثبيت الحركة المضطربة أو الثائرة وإنما كجزاء وعقاب . ذلك أنه حينما يبتكر القرن التاسع عشر « مناهجه الأخلاقية » ، يكون قد تم دمج الجنون فعلاً فى إطار مفاهيم الذنب والخطيئة ، لأن الفصل بين الجسدى والنفسى لن يكون له معنى فى الطب العقلى والنفسى إلا حينما تكون قضية الجنون قد أخذت ترتكز حول « مسئولية الفرد »، وهى مسئولية لا يبرز معناها إلا بإتحاد المجال الأخلاقى بدخيلة الإنسان النفسية مشكلاً بذلك ضميره وحقيقته المعيارية . من ثم ، سيكون العلاج الجسدى ، فى بداية القرن التاسع عشر ، طريق الإستشفاء المادى البرىء ، بينما يختص العلاج النفسى بمداواة الحرية المخطئة . لذلك يقول فوكو : « **إن الطب النفسى الخالص لم يكن متاحاً إلا يوم وجد فيه الجنون نفسه مغتربا فى الإثم** »[٢٧] .

ويضيف الكاتب أن مبادىء العلاج النفسى أو الأخلاق قد تبدو أليفة فى المناهج العلاجية الكلاسيكية ، إلا أنه يوضح لنا بأن الأمر غير ذلك ، إذ أن هذه المناهج لا تخضع إلا لتصور واحد لا يتعدى مفهومى الحقيقة والخطأ . فالطب الكلاسيكى ، فى الواقع ، قد إصطنع بعامة طريقتين بارزتين من طرق

العلاج : تقوم إحداهما ضمنا على آلية الصفات التى تنسب إلى الجنون بإعتباره إضطراباً عاطفياً ، وهى نوع من الخلط بين الحركة والكيفية يجمع بين الجسم والنفس فى إطار تفاعلى واحد ، وتتجه الأخرى إلى العقل مباشرة فى صورة حوار للعقل مع العقل ، أو مع جوانبه الضالة حيث يعد الجنون ضرباً من الخطأ أو من اللغة الفارغة والصور الوهمية التى غالباً ما تتجسد فى شكل هذيان . وتعمل هذه الطريقة الأخيرة فى العلاج على محاصرة اللا ــ عقل ، وذلك بإيقاظ العقل من أحلامه الوهمية وسباته المظلم المخيم عليه وعلى الحواس . إن هذا الإيقاظ الذى يتيح نفض أوهام الخطأ والإثابة إلى رشد الواقع وحقيقة العالم سوف يأخذ فى مناهج الطب النفسى فيما بعد شكل العودة إلى قواعد الإلزام الخلقى والخير والقانون(٢٨) .

وبالإضافة إلى طريقة « الإيقاظ » كان يعتمد العصر الكلاسيكى كذلك على طريقة « التمثيل » ، وهى تقوم على محاكاة الهذيان أو مجاراة المجنون فى أوهامه حتى يتبين له خطأ وهمه ، وهى تنتمى إلى تقنية محاربة الوهم بالوهم . كما سيلجأ ، تحت تأثير روسو ، إلى إستخدام طريقة « العودة إلى المباشر » أى إلى الطبيعة البسيطة على مستوى الخيال وليس على مستوى الرغبة والغريزة ، أى إلى طبيعة تشبه حياة الفلاح فى قيامها على بعض المتطلبات الأساسية التى تخلو من تعقيد وزيف الشهوات المصطنعة . إن الطبيعة المقصودة هنا ليست طبيعة الإنسان البدائى التى تخضع لعنف الدفعات الأولية ، وإنما طبيعة الضرورات والحتميات التى تفرضها الحياة الإجتماعية فى أبسط صورها من مأكل وملبس ومسكن ، وطبيعة الفطرة الأخلاقية السليمة التى تتعارض مع تعقيدات الشهوات الجامحة وشطحات الخيال والأوهام . إلا أن إيلاج الجنون فى مجال الطبيعة سوف ينزع عنه إمكانية التعبير عن حقيقته بلغة اللا ــ عقل الهاذية ، والقدرة على تجاوز ظواهرها القسرية الرتيبة إلى عالم الخيال واللا ــ وجود . ولا شك أن هذا التحول نحو المفاهيم الأخلاقية ، التى تؤول إليها التجربة الكلاسيكية للجنون فى نهاية الأمر ، سيشكل الخلفية الجديدة للتجربة التى يطلق عليها القرن التاسع عشر سمات الوضعية والتجريبية .

أضف إلى ذلك أن هذا التصور الأخلاقى الذى سوف يسم ظاهرة الجنون بطابعه سينتهى بفصل عناصر العلاج التى عملت على توحيدها التجربة

الكلاسيكية ، بحيث يؤول ما هو مرض إلى المجال العضوى ، ويؤول ما هو خاص بالهذيان وتجربة اللا — عقل القديمة إلى مجال علم النفس . من ثم ، يعمل العلاج النفسى الناشيء على طمس لغة الجنون ودفعه إلى الصمت ، وذلك ، كما يذهب فوكو ، بفصل الجنون عن حقيقته ، هذه الحقيقة التى تنتمى فى جوهرها إلى عالم اللا — عقل ، والتى يفرض عليها أن تفصح عن نفسها على لسان العقل(٢٩) . ومن ثم تتضح لنا معالم مشروع فوكو فى قطع هذا الصمت وإعطاء الكلمة للجنون . إلا أن الكاتب سرعان ما يتنكر لمشروعه حينما يتبين له أن البحث عن اللغة الخاصة للجنون ليس معناه تحرير المجنون من العبودية والإغتراب وإنما حبسه فى أشكال جديدة من التموضع والتجريد .

***

(١) انظر بحثنا « الجنون في الأدب الفرنسي » **عالم الفكر**، ص ٤١
(٢) ميشيل فوكو . **تاريخ الجنون** ، ص . ١٨٣ — ١٨٦
(٣) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ١٨٧ .
(٤) انظر ، Shoshana Felmann, « Cogito et Folie, ou Raison de la littérature », in **La Folie èt la chose littéraire.** Paris, Ed. du Seuil, 1978, pp. 52-53.

تصل هذه الكاتبة ، في تحليلها لمقالة دريدا عن فوكو ، إلى أن هدف الفيلسوف الأخير ليس إلا صياغة « قوى الإنطلاق الغنائية » الفذة و « قيم الباثوس » الهائلة التي قامت على أنقاضها تجربة العقل الغربي منذ سقراط وحتى يومنا هذا . ويشاطرها ميشيل سير ، تقريباً ، هذا الرأي . انظر :

Michel Serres, « Céométrie de l'incommunicable : la folie », in **Hermes I la Communication.** Ed. de Minuit, Paris, 1968. pp. 176-178.

(٥) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ١٨٨ — ١٩٢ .
(٦) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ١٩٦ — ١٩٩ .
(٧) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٢٠١ — ٢٠٧ .
(٨) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٢٠٨ — ٢١٦ .
(٩) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٢٢٧ — ٢٣٢ .
(١٠) من إبداع الدراسات التي قامت على دور الخيال في تشكيل هذه العناصر الأربعة سواء في العلم والأدب هي دراسات جاستون باشلار . انظر في ذلك دراستنا :د . محمد على الكردي ، « نظرية الخيال عند جاستون باشلار » ، مجلة **عالم الفكر** ، المجلد ١٥ ، العدد الثاني ، ١٩٨٠ .
(١١) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٢٣٣ — ٢٣٧ .
(١٢) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٢٤١ — ٢٤٣ .
(١٣) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٢٤٤ — ٢٥٠ .
(١٤) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٢٥٣ .
(١٥) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٢٥٦ .
(١٦) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٢٥٨ — ٢٦٨ .
(١٧) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٢٦٩ — ٢٧٠ .
(١٨) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٢٧٨ — ٢٨٨ .
(١٩) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٢٩٦ — ٣٠٥ .

(٢٠) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣١٥ .

(٢١) يعتبر كلود برنار ظاهرة عدم التوازى والتساند بين الفيزيولوجيا والباثولوجيا ووسائل العلاج سمة أساسية للطب فى الفترة الإمبريقية من تاريخه . انظر ، ص : ٢٦ من كتابه : Claude Bernard, **Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.** Paris, Carnier-Flammarion, 1966,

(٢٢) Michel Foucault, **les mots et les choses,** Paris, Gallimard, 1966, pp. 32-59.

(٢٣) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣١٦ — ٣٢٤ .

(٢٤) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣٢٥ — ٣٢٧ .

(٢٥) إن العلاج بالموسيقى قد عرفه اليونانيون القدماء ، إلا أنه إشتهر عند الأطباء العرب كالكندى وابن عباس المجوسى وروج له اخوان الصفاء . أما العلاج بالعواطف فلقد عرفه العرب كذلك إذ يذكره ابن أبى اصيبعة فى كتابه واستخدمه الرازى وغيره . انظر ما تشير إليه منى شعبان تحت عنوان العلاج بالموسيقى والتطبيب بالوهم أو التخييل فى مقالها : « علاج الأمراض النفسية والعصبية فى التراث العربى » ، **مجلة الباحث** ، عدد ١ ، يناير — مارس ١٩٨٨ ، ص : ٣٧ — ٤٢ .

(٢٦) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣٤٤ — ٣٤٥ .

(٢٧) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣٤٦ — ٣٤٧ .

(٢٨) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣٤٨ — ٣٤٩ .

(٢٩) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣٥٨ — ٣٦٠ .



## ٤ ــ العزل الجديد و « تحرير » المجانين



إن القوى اللا ـــ عقلية التى أقصاها نظام العزل ، والتى اغتربت فى الأشكال الطبيعية للجنون تحت مسمى الأمراض العقلية ، تأخذ فى الظهور من جديد فى مجال الأدب إبان النصف الثانى من القرن الثامن عشر . إلا أن أهم ما يبصره عصر التنوير من حياة اللا ـــ عقل عبر شخصية إبن أخ رامو(١) ، التى أبدع فى تصويرها مفكر الموسوعة الشهير ديدرو ، هو أطمار البؤس ووقاحة الحاجة الملحة التى تدعو إلى الشفقة والرثاء أكثر من حثها على الثورة والغضب . ذلك أن هذا العصر ما كان ليتعرف على نفسه من خلال هذه الشخصية الفجة القميئة بينما كانت شخصية الفيلسوف ، التى تحاورها ، تقدم له مُغْرِيةً صورته مهذبةً مصقولةًفى مرآه الفضيلة . إلا أنه مهما يكن الأمر ، فإن هذه هى المرة الأولى التى يظهر فيها شخص « المجنون » فى صورة فرد من أفراد المجتمع يمكن مخاطبته وتجاذب أطراف الحديث معه .

ولقد واكبت شخصية « رامو » هذه فى تمثيلها للطفيلى الأهوج شخصيات أخرى عُنى الكاتب « مرسيه »(٢) برصدها فى لوحته الطريفة عن المجتمع الباريزى ، وأبرزها نماذج المتحرر والماجن والثائر الذين لا يكفـون عن نقد المجتمع وشجب المظالم والمفاسد التى تشوبه ، والشخصيات الطيبة الساذجة التى لا تكف عن نسج الخيالات والأوهام وإبتداع المشروعات المثلى لتطوير المجتمع وإصلاحه ، الأمر الذى كان يدعو العقلاء الواقعيين من الناس إلى نعتهم بذوى « الرؤوس المفلوجة » . وليس من شك فى أن هذه الشخصيات الخيالية الحالمة كانت تمثل صوراً مشوهة أو مسوخا لشخصيات بعض المصلحين من المفكرين والفلاسفة ، ولعل العقل الكلاسيكى يكون قد أنتج لنفسه ، كما يذهب فوكو ، من خلالها قرينا هزليا يتعرف فيه على صورته المضحكة المخزية ، وإن كان يرفضها ، فى الوقت نفسه ، رفضاً وأى رفض(٣) .

**الخوف العظيم :**

إلا أن هذه الطمأنينة ، التى اكتسبها العقل النظرى لم تكن ، كما يبدو ، قد امتدت إلى جموع الشعب الذى بدأت تسيطر عليه ، فى أخريات القرن الثامن عشر ، موجات متزايدة من الخوف والقلق ، خاصة فى المناطق المجاورة لبيوت العزل . ذلك أن هذه الأماكن المشئومة ، ربما لما يُسمع فيها من أصوات الآلام

وصرخات العذاب ، ولما يقوم به الخيال من تهويل وتضخيم لما يسمع ويشاهد ، أخذت تجسد فى ناظريه دنيا الخطيئة والآثام ومركز الشرور الموبوء الذى تنتشر منه كل صنوف الأمراض والأدواء الخبيثة . لقد كان كثير من الناس يعتقد بأن داء غريبا ينبعث من هذه البيوت ، وأن إنتشاره يوشك أن يفتك بحياة الناس فى المدن المجاورة ، ولقد كثر اللغط حول أسباب ذلك : فهناك من يتحدث عن حمى السجون ومن يشير إلى عبور المجرمين الراسفين فى سلاسلهم خلال المدن وما ينتشر فى أثرهم من بذور الشر والجريمة ، ومن يدعى بأن الكساح يسبب إنتشار ألوان من الأوبئة الخيالية ، وبأن الهواء ، الذى أفسده الشر ، لا بد سيصيب السكان بالأذى والضرر .

ويرى فوكو أن هذا الخوف الجماعى وما يرتبط به من صور الرعب والهلع يذكر بمخاوف الناس القديمة تجاه البرص والطاعون إبان العصور الوسطى ، كما يبرز نوعاً من التناقض الجديد بين جو المدينة الفاسد الموبوء وجو القرية الصحى السليم . ولعل بعض الأفكار الطبية والأخلاقية بل والأدبية والسياسية[٤] قد لعبت دوراً هاماً فى هذا الصدد ، بالإضافة إلى ما شهده القرن الثامن عشر من أوبئة وأمراض معدية كالطاعون ، الذى لم ينحسر نهائياً عن فرنسا إلا بعد طاعون مارسيليا لعام ١٧٢٠ ، والملاريا والتيفوس[٥] . من ثم يخيل إلى فوكو أن قوى اللا ـــ عقل قد أخذت تحتل فى التوزيع الجديد لخريطة الشر مكانة الجذام القديمة ، كما جعلت ترتبط ، قبل تبلور الفكر العلمى فى مجال الطب ، بصورة المرض من خلال الخيال الشعبى ، الأمر الذى يجمع بين الهوس القديم تجاه الجذام والطاعون وبين حالة الرعب والهلع الجديدة التى تسلك الرذيلة والمرض فى إطار واحد . ولا شك أن هذا التصور المستحدث لمفهوم الجنون سيحتم على الطبيب أن يقوم بدور هو أقرب إلى وظيفة المدافع عن المجتمع ضد شرور الجنون منه إلى وظيفة الخبير المختص بالتمييز بين الجريمة والجنون .

إن الوضعية الطبية سوف تحكم قبضتها على الجنون بفضل هذا التنشيط الخيالى للهلوسات القديمة أكثر مما يمكنها فعله بواسطة التقدم العلمى ، وهذا يعد ، فى نظر الكاتب ، مبرراً إضافياً ليقف الطبيب من المجنون موقف الدفاع ، وسبباً كافياً لتختلط الرؤية الطبية بالأحكام الأخلاقية على كل

حال ، إن إنبثاق الخوف فى أواخر القرن الثامن عشر يوحى بأن نظام العزل لم يكن محكماً إلى الدرجة التى يقضى فيها كلية على غياهب الأوهام وهلوسات الخيال فى ضمير الغرب . من ثم هذه الإزدواجية التى يلاحظها الكاتب فى عملية إدراك ظاهرة الجنون ورواسبها القديمة . ذلك أنه بنسبة لمخلفات تجربة اللا ــ عقل غالباً ما كان يتسم أسلوب الإدراك بطابع العاطفة والخيال المرتدين إلى الماضى ، بينما يتم هذا الإدراك بصدد الجنون فى شكله المرضى على أساس من الحس التحليلى الدقيق لظاهرة مستحدثة لها موقعها و « إطارها الزمنى والتاريخى والإجتماعى » . إن الإحساس بمظاهر اللا ــ عقل ، الذى يعود إلى الإنبثاق فى أواخر القرن الثامن عشر عبر أعمال ساد وهولدرلين ويستمر مع نرفال ونيتشة ، سوف يأخذ ، من ثم ، طابع العودة إلى « جذور الزمن » حتى يصبح « النقيض الزمنى للعالم » ونوعاً من « الغوص إلى أعماق المطلق » . هذا فى الوقت الذى يتم فيه إدراك الجنون فى إطار « تطور الطبيعة والتاريخ » على شكل تتابع زمنى(٦) .

**تأثير البيئة :**

إن الإحساس بوجود علاقة بين الطبيعة والجنون ليس بجديد تماماً فى طب العصر الكلاسيكى ، ذلك أن كثيراً من التصورات والمعتقدات القديمة كانت لا تزال رائجة فى هذا المجال ، وإن لم تكن تقوم على رؤية علمية واضحة : مثل تأثير القمر على الجنون وتأثير المناخ على « الأرواح الحيوانية » وعلى الأعصاب والخيال والعاطفة . إن هذه المؤثرات يمكن ردها ، وفقاً لفوكو ، إلى مبدأ تضافر القوى الكونية ( macrocosme ) القديم ، وهى التى أدت ، بعد تجريدها من مضامينها السحرية أو الغيبية ، إلى بلورة مفهوم البيئة ( milieu ) أو الوسط فى أخريات القرن الثامن عشر ، وإن لم يكتسب معناه الوضعى إلا إبان القرن التاسع عشر .

ومن غرائب الأمور ، كما يقول الكاتب ، أن مفهوم البيئة الذى يعنى الحتمية لم يتبلور إلا حينما بدأ الإنسان الغربى يشعر بتحرره المتزايد من ضغوط الأسرة والمجتمع ، الأمر الذى أتاح للطبيعة المفسدة أن تؤثر فيه وأن تطلق العنان لشطحات فكره وحواسه وعواطفه ، بعد أن كان الدين والتقويم الإجتماعى والأخلاقى يعملان على كبت جيشان رغباته وكبح جماح خياله

ونزواته . وفى حقيقة الأمر ، ان مفهوم الطبيعة يقوم هنا بوظيفتين جد مختلفتين : الأولى سلبية ، وهى التى ترتبط بالبيئة من حيث التطرف والإنحراف عن مبدأ الإعتدال والإتزان مثل قسوة المناخ وفساد الحياة الإجتماعية ، بل وكل السمات التى قد تكون إيجابية فى ذاتها مثل الرخاء والوفرة ، ولكنها قد تنقلب إلى نقيضها بفعل التطرف والمبالغة وسوء التقدير ، والأخرى إيجابية ، وذلك حينما تتطابق الطبيعة مع الفطرة الخيرة والعقل ، وتحقق ، من ثم ، للإنسان نوعاً من التوازن النفسى والبدنى الذى يوفر له السعادة وراحة البال .

إن مفهوم البيئة أو الوسط ينسحب على كل ألوان المعارضة التى أقامها الإنسان فى مواجهة الطبيعة ، وهى قد تكون المبالغة فى التقوى والتدين التى تؤدى إلى الهلوسة والهذيان ، وقد تكون فى الإنحلال والإباحية أو فى الحرية الزائدة والثراء الفاحش ، وقد تكون فى الإفراط فى الدراسة النظرية والحياة المغلقة والبعيدة عن كل ألوان النشاط البدنى والرياضة ، وقد تكون فى الحساسية المفرطة كما هو الحال لدى نساء الطبقات الثرية ، وفى التأثير الضار للمسرح ، كما يذهب روسو ومن علىٰ شاكلته من المفكرين ، نظراً لما يغذيه من أوهام وخيالات وإنفعالات قوية . من ثم ، فإن الوسط هو كل ما يناقض حركة الزمن الطبيعية ، وكل ما يكدر حركة الحواس بالإنفعالات الزائدة ، وكل ما يبلبل صفاء الذهن ويفقد الإنسان إحساسه بالحقيقة . وليس من شك فى أن عجز الإنسان عن إدراك حقيقته أمر يهدد حريته وإرادته بالضياع ، ويعرضه — من ثم — لتدهور علاقاته بفطرته وحسه المباشر ، كما يخلخل الأواصر التى تربطه بالمجتمع والزمن والواقع(٧) .

من هنا يذهب فوكو إلى أنه طالما كان الجنون يمثل جزءاً من القوى الكونية التى تحيط بالإنسان ، كما كان الأمر إبان عصر النهضة ، أو لوناً من الإرتداد إلى الطبيعة الحيوانية أو الغريزية التى لا تزال ماثلة فيه ، وفقاً للمنظور الكلاسيكى ، فهو ليس إلا نوعاً من القوى الخفية الكامنة سواء حول الإنسان أو فى الطيات المظلمة من أعماق ضميره ، وما كان إنبثاقه — بالتالى — إلا ضرباً من إظهارها أو الإفصاح عنها . أما مع ظهور مفهوم البيئة والو سط ، فإن الجنون تتحقق له بداية زمنية محددة ، كما يزداد نمواً وقوة مع تعقد الحياة الإجتماعية والبيئية الصناعية وإستمرار التقدم . ذلك أن هذه أمور تباعد ، مع

الوقت ، بين الإنسان وبين حياته الفطرية السليمة ، كما تزيد من فرص ضياعه فى ألوان الحياة الزائفة وأنماط العيش المصطنعة ، تماماً كما يفسد تزايد التلوث والنفايات الصناعية ، فى وقتنا الحاضر ، الحياة الفطرية ويمثل خطراً على الحياة البشرية والحيوانية على السواء .

وإذا كانت زيادة عوامل التقدم وتعقد وسائل الحضارة المادية من الأمور تعمل متضافرة على زيادة فرص الإغتراب ، فإن ذلك معناه أن الجنون لا يشكل ردة إلى الطبيعة الأولية للإنسان ، وإنما ، على العكس ، يمثل قوة زائفة ترتبط إرتباطاً وثيقاً بحركة المجتمع وصيرورته التايخية ، قوة تنتهى بتفكيك العناصر الوراثية « النقية » وتآكل الخصائص الفيزيولوجية « السليمة » ، وهو ما يظهر ، بالنسبة للقرن الثامن عشر ، فى صورة « تدهور » الأجيال الجديدة ، ويهدد ، وفقاً لأطباء القرن التاسع عشر ، بإنحلالها المقبل . ومعنى ذلك أن الجنون لم يعد يشكل خطراً كامناً فى طبيعة الإنسان وإنما أصبح خطراً يتهدده من الخارج ويأتيه من الوسط الذى يعيش فيه . وهنا يلتقى ، كما يذهب فوكو ، مفهوم « الإغتراب » عند هيجل ، الذى يؤمن بأن إغتراب الإنسان هو ضياع جوهره فى حركة الوساطات الخارجية[٨] ، ومفهوم « البيولوجيا » كما يصوغه « Bichat » وفحواه أن « **كل ما يحيط بالكائنات الحية يعمل على تدميرها** » ، أى أن كل ما يحدث للفرد من موت أو خلل عضوى أو جنون عوارض خارجية لا يمكنها أن تنبثق من داخله[٩] .

ان نشأة مفهوم « الوسط » أو المحيط الإنسانى على هذا النحو من الغموض والإختلاط سيكون له من غير شك أثر بالغ فى تفجير كثير من الموضوعات الفكرية التى سوف تفجرها العلوم الإنسانية الناشئة ، إبان القرن التاسع عشر ، حول مفهوم الإنسان : مثل التاريخ والفسلفة والإقتصاد وعلم الإجتماع وعلم النفس بالإضافة إلى علوم الطب والحياة وما تفترضه من خلفيات إبستمولوجية . إن هذه العلوم سوف تعمل جميعاً على إبراز مفهوم مازال بالغ الغموض والإضطراب حتى يومنا هذا وهو « الإغتراب » ( aliénation ) ، كما سوف تعمل على تحديد الوسط الإنسانى فى صورة مجموعة من الظروف السلبية التى تتعارض مع جهد الإنسان الخلاق وتعمل على طمس حقيقته وجوهره ، وبحيث يمكن إعتبارها إحدى العوامل الأساسية فى إصابته بالجنون .

من ثم ، يتلاشى ، كما يقول فوكو ، المفهوم القديم للا ـــ عقل ، ليذوب فى ضرب من التجربة الشعرية الحسية أو الفلسفية الجذرية ، كما نرى عند ساد وهيلدرلين ونرفال ونيتشة ، وأرتو ، وهى نوع من « الغـوص فى قرار لغة تلغى التاريخ وتبرق على سطح أكثر المحسوسات زوالا لتنبىء بحقيقة تنبثق من أعماق الماضى السحيق » ، بينما يتجه ، فى الوقت نفسه ، مفهوم الجنون إلى نوع من التعارض المتزايد مع الطبيعة ، والإنصهار التدريجى فى صيرورة التاريخ ، الأمر الذى يتلاءم مع الحقيقة الجديدة للإنسان ، التى اكتشفها القرن التاسع عشر ، وهى كونه يتميز عن الحيوان الصرف فى أنه « كائن ذو تاريخ »(١٠) . وذلك معناه ، فى نظر الكاتب ، أن مفهوم الجنون فى القرن التاسع عشر قد تكوَّن ، إثر إنفجار الثورة الفرنسية وما واكبها من تغيرات عنيفة ، فى إطار من « الوعى التاريخى » . بيد أن هذه العلاقة ، التى قامت بين الجنون والتاريخ ، سرعان ما سوف تفقد عناصر وجودها لتنزلق إلى ضرب من التصور الإجتماعى والأخلاقى الذى يبرز الجنون فى صورة مناقضة للسوية الإجتماعية .

من ثم ، بعد أن كان الرخاء والتقدم ، إبان القرن الثامن عشر ، من العوامل المرجحة للجنون بما يفرضانه على الحياة البسيطة من ترف وزيف ، أصبح البؤس ، فى القرن التاسع عشر ، هو السبب الرئيسى الذى يقود إليه . ذلك أن البؤس لم يعد ، كما كان فى العصور البائدة إبتلاء من الرب ، وإنما أصبح وصمة تسم الطبقات الدنيا التى لا تتحلى بأخلاقيات ومثاليات البرجوازية . هذا فى الوقت نفسه الذى يحرر فيه التحليل الإقتصادى مفهوم الإغتراب من إطاره التاريخى ليحوله إلى نوع من « النقد الإجتماعى » المراد به « إنقاذ النوع » . وهكذا يبتعد شبح الجنون عن أنظار الطبقة البرجوازية ، فهو خطر لا يتهدد إلاَّ الفئات البائسة المنحلة والمناوئة لها ، وهو فى الوقت نفسه حزام أمان يحافظ على ترابطها وتماسكها كطبقة متميزة وفاضلة(١١) .

**الرؤية العزلية الجديدة :**

إن الخوف الذى انبثق فى أخريات القرن الثامن عشر من معاقل العزل ، حيث أريد للجنون أن يُكبت ويُقهر ويُنسى ، أعاد إلى القوى المناقضة للعقل

رهبتها وأهوالها ، وبدا كأنه يرد الناس إلى عالم الهلوسات والمخاوف القديمة . إنه أعاد ، على كل حال ، طرح قضية الجنون والمجانين بعد غياب طويل ، كما أنه أخذ يثير مسألة ظاهرة الجنون وموضعها من القوى السلبية للاعقل ، وأخيراً دور أو وظيفة عملية العزل نفسها كإجراء قمعى غير محدد .

غير أن الغريب فى الأمر ، هو أن عدد المجانين لم يزد ، بالرغم من إنتشار ظاهرة الخوف ، فى دور العزل خلال النصف الثانى من القرن الثامن عشر . ويعزو فوكو هذه الظاهرة إلى بعض الإحتمالات القوية أهمها : تراخى عملية العزل ، وتزايد عدد « المجانين » المطلقين فى الشوارع ، وتكاثر الإشاعات عن الأمراض الجديدة مثل الأمراض العصبية وعن تعدد الإصابات بالهستيريا والهيبوكوندريا ، وأخيراً تجدد الإهتمام بإنشاء المستشفيات الخاصة بالأمراض العقلية فى أواخر القرن ، وهو الأمر الذى قد يفسر تحول عدد كبير من المجانين إليها بدلاً من إستبقائهم فى دور العزل والسجون .

ومهما يكن من أمر ، فإن فوكو يلفت نظرنا إلى أن قيام هذه المؤسسات الجديدة الخاصة بالمجانين لا يمكن بأية حال أن يكون ثمرة من ثمار كفاح رواد الإصلاح من أمثال توك ( Tuke ) وبنيل ( Pinel ) وريل ( Reil ) ، لأن جهودهم لا يمكن أن يعتد بها إلا بالنسبة للملاجىء الكبرى التى تنشأ خلال القرن التاسع عشر ، أى بعد مرور ردح من الزمن . أضف إلى ذلك ، أن عملية فصل المجانين فى مستشفيات القرن الثامن عشر لا تمثل ثورة تنظيمية فعلية ، إذ أن النظم القديمة لم تتغير . كما لم يلعب فيها الطب بعد دوراً هاماً ، ذلك لأن نظم أو لوائح هذه المستشفيات لم تكن تسمح بإستبقاء الفرد أكثر من عام واحد ، وإذا لم يتماثل للشفاء خلال هذه المدة فيتحتم إما إطلاق سراحه إذا لم يكن قد إرتكب جرماً ، أو توجيهه إلى السجن فى حال ثبوت جريمته . من ثم ، يذهب فوكو إلى أن الجديد فى قيام هذه المستشفيات ليس هو الإصلاح بقدر ما هو إقامة عزل جديد فى قلب العزل القديم ، بحيث تتركز الأضواء فيه على ظاهرة الجنون فى أدق خصائصها[١٢] .

على هذا النحو ، لم تعد تتطابق مساحة الجنون فى هذا العزل الجديد مع مساحة اللاعقل ، إذ بينما أخذت تجربة الجنون تنعقد حول ماهيتها الجديدة

النامية إلى الداخل على شكل موضوع قابل للإدراك ، جعلت قوى اللاعقل تتناثر وتتلاشى حتى تضيع فى صورة سلبية شاملة ، لا تخلو أحياناً من فتنة وجاذبية ، هى دعوى التحرر أو الإباحية ( libertinage ) إلا أنه إذا كانت تجربة الجنون تأخذ ، هكذا ، فى التكوين والتشكل ، فإن الصور القديمة التى كانت تتمثل فيها من خلال سمات « الآخر » جعلت تجنح إلى التنوع والإختلاف فى شكل أنواع وأجناس . أضف إلى ذلك أن مفهوم العقل ، الذى أبرزه النهج الديكارتى كقوة خارجية مغايرة للجنون وغير قابلة للإمتزاج به ، لم يعد له ما يبرره . فالعقل لم يعد فى حاجة إلى ما يبرز تعارضه الجذرى مع ما هية الجنون الذى كان يهدده من الداخل بقدر ماأصبح لزاماً عليه أن ينفذ الآن ، فبى صورة « اللامتشابه » — كما يقول فوكو — إلى عالم الجنون حتى يدرك تنوعاته وتفرعاته وتشكيلاته المختلفة(١٣) .

غير أن قيام المنهج العلمى الوضعى فى مجال التحليل الطبى وعمل هذا الأخير على تصنيف الأمراض العقلية فى صورة أنواع وأجناس طبيعية لم يضع حداً لتجربة العزل بالرغم من إنحسارها إلى أضيق نطاق . بل ان هذه التجربة عملت على تأكيد خصوصيتها فى إلحاح وأى إلحاح ، كما قاومت تدخل الطب مقاومة بالغة العنف سواء على منستوى تبرير إجراءات العزل ضد شخص من الأشخاص ، أو فى تشخيص المرض العقلى نفسه ، وإذا كان لا بد من أن يسند إلى الطبيب دور أو فعالية ما ، فما كان يقبل منه إلا تقديم النصح أو المشورة فقط ، وذلك فى الحالات التى يرغب فيها الإبقاء على شخص فى دور العزل أو يراد تسريحه ، علما بأن العزل لم يكن — كما سبق القول — يتجاوز عاماً واحداً ، ولم يكن يقصد منه العلاج أو الإستشفاء وإنما الإستبقاء طوال هذه المدة حتى يعود المعزول إلى صوابه ، أو يستمر فى غيه فيرد إلى أهله ، أو يلقى به فى عرض الطريق . إن تجربة العزل المحدود قد أرادت ، على كل حال ، أن تستنطق الجنون بما يمثله من أخطار تهدد بالموت ومن معان تدل على الإنحراف ، وأن تتيح له التعبير عن نفسه فى لغته الخاصة به ، وهى ـلا شك — غير لغة المس القديمة أو لغة الهزل التى كانت تمزجه بعالم اللاعقل ، بل ولا حتى لغة العدم التى أبرزها العصر الكلاسيكى ، إن هذه اللغة المستحدثة ستكون مزاجاً

بين الرؤية العزلية المحدودة وبين الرؤية الطبية التحليلية ، وهى الأساس الذى سيقوم عليه الطب النفسى الإصلاحى بداية من بنيل وحتى بلولر ( Bleuler )[١٤] .

إن الجنون يتفردإذن بعد عزله المحدود ، إلا أن الحكم عليه بالعزل ما زال يربطه ، وإن كان بطريقة غير واعية ، بعالم الجريمة ومحيطها المشبوه . ولعل هذه العلاقة بين العزل والجنون قد تبرز بصورة أوضح حينما نفهم الدور التاريخى الذى يلعبه نظام العزل فى إطار الهياكل السياسية والإجتماعية والإقتصادية للمجتمع الفرنسى فى العصر الكلاسيكى .

من هنا يرى فوكو أن العزل قد لعب فى بدايات القرن الثامن عشر دوراً هاماً فى توفير « فائض سكانى » من العناصر المنحرفة أو غير المرغوب فيها لدفعها إلى المستعمرات الجديدة ، ويبدو أن هذه الظاهرة قد بدأت مع قيام شركة الهند الغربية عام ١٧١٧ ، وغالباً ما كان يتم ترحيل هذه النفايات الإجتماعية إلى أمريكا عبر موانى روان ولاروشيل[١٥] . كما لعب العزل دوراً هاماً أيضاً فى حل الأزمات الإقتصادية ، وخاصة البطالة الريفية التى تضخمت بعد توزيع « الأرض المشاع » فى فرنسا خلال النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، وبعد أن إكتظت « بيوت العمل » بالعاطلين سواء فى فرنسا أو فى إنجلترا . بيد أنه يبدو أن العزل قد أخذ يفقد منذ ١٧٧٠ دوره كعامل إقتصادى ، وإنحسرت وظيفته فى إيواء العجزة والمرضى والمعدمين من الفقراء ، ومن ثم بدأ يوجه العاطلون الأقوياء والقادرون على العمل إلى أعمال الطرق والأشغال العامة[١٦] .

ويذهب فوكو إلى أن دلالة هذا التحول تفيد بأن الفقر أو البؤس الذى يدعو إلى التسول لم يعد مرتبطاً بالخطيئة أو الرذيلة ، وإنما أصبح إنعكاساً للظروف الإقتصادية . وليس من شك ، كما يقول ، فى أن هناك حداً من الفقر لا يمكن لأية دولة أن تلغيه ، فهو ملازم بالضرورة لكل نظام إقتصادى وإجتماعى ليبرالى ( يقوم على الملكية والعمل ) . وقد أخذ إقتصاديو العصر يؤمنون بأن وجود الطبقات الفقيرة ضرورة يفرضها ثراء الأمة وإستغلال أراضيها ومواردها المختلفة . ولما رسخ الإقتناع بأن الفقراء هم أساس الثروة

ومعينها الذى لا ينضب ، رد إلى الفقير إعتباره ونسب إليه دور إيجابى وفعال فى العملية الإقتصادية القومية ، بينما كان إلى وقت قريب يعد عاطلاً ومتشرداً غير منتج لا يستحق إلا العزل أو النفى .

إن هذا التحول تدعو إليه أيضاً حاجة الصناعات الناشئة إلى الأيدى العاملة ، ومن هنا لا بد من ربط قضية الفقر بمشكلة السكان وتوفير الأيدى العاملة الرخيصة ، إذ أنه لا يمكن فهم موضوع الثروة كعامل سلبى ، فهى ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالسكان . ذلك أنه بفضل وفرة السكان ، يمكن توفير الرجال الضروريين للإنتاج ولإثراء الأمة ، ليس فى المجال الزراعى فحسب ، وإنما فى جميع أوجه النشاط الصناعى وحتى التجارى ، ان الثروة فى نهاية الأمر ليست إلا نتاج العمل الإنسانى . ومن ثم ، سخف فكرة العزل بالنسبة للفقراء ، فالعزل يلغى جزءاً من الثروة القومية وهى المتمثلة فى السكان . على هذا النحو ، سوف ينظر إلى عزل الفقراء على أنه تبديد للطاقات وإلى الإحسان على أنه إهدار للأموال أو تجميدها فى صورة « وقف » بدلاً من إستثمارها فى تنشيط الحياة الإقتصادية . لذلك وجب تحرير الفقراء من العزل وإستخدامهم فى تنمية الثروة القومية بأقل تكلفة ممكنة . أما الفقراء المرضى ، فيرى بعض مفكرى القرن الثامن عشر أنه ليس من الضرورى إيواؤهم فى المستشفيات . إذ أنه يمكن مساعدتهم والعناية بهم بصورة أفضل بين أسرهم ، حيث يمكنهم العيش فى محيطهم الطبيعى .

من ثم فإن تحرير المجنون مما يحيط به من قوى اللاعقل القديم ، وتخليصه من رفقة السوء ، ليس تحريراً فى الواقع من الجدران ولا من العزل نفسه ، بقدر ما هو تحرير ، كما يقول فوكو ، من « القوى الغامضة » التى كان أسيراً لها ، وذلك حتى يمكن إدراكه فى ذاته وفى صورته الخالصة من كل الإسقاطات التى سوف تؤدى ، فى النهاية ومن خلال حتميات الفكر الوضعى ، إلى تحديد هويته وكيانه على شاكلة « موضوع » .

من ثم ، يخلص الكاتب إلى أن الحركة الإصلاحية لم تتم فى خط تطورى مستقيم ، وأن شبكة معقدة من الأحداث والعلاقات قد لعبت دورها فى التعرف « الموضوعى » على المرض العقلى ، وفى تحديد الأسس التى قام عليها

« علم النفس الوضعى » . وهكذا يتضح لنا أن المفاهيم التطورية لم تنبثق أو تتولد إلا فيما بعد ، وذلك فى أغلب الظن لإضفاء ضرب من المعنى على الأحداث السابقة . ويرى فوكو ، إضافة إلى ذلك ، أن مرحلة تبلور المفاهيم الوضعية الجديدة مرت فى البداية بفترة إنتقالية إبان الثورة ، وهى تتميز ، فى نظره ، ببروز ثلاث أبنية كان لها دورها الفعال فى تحديد معالم الجنون بالنسبة للثقافة الغربية ، وإن لم تكن قد تبلورت بعد ، فى هذه المرحلة ، على المستوى المعرفى .

إن هذه الأبنية ، التى تتشكل منها اركيولوجيا المفاهيم الوضعية الناشئة ، تتلخص فيما يلى : فى البنية الأولى نرى كيف ينشأ المجال الطبى بعيداً عن مجال العزل ، وفى إستقلال شبه تام عنه إلى درجة أنه لن يصل إلى التطابق معه بصورة متسقة إلا بعد عمليات عديدة من التعديل والتصويب . أما فى البنية الثانية فينشأ بين ظاهرة الجنون والطبيب الملاحظ نوع من العلاقة الخالصة أو المحايدة التى سيكون لها كبير الفضل فى تكوين ما يسمى « بالنظرة الموضوعية » . وأخيراً البنية الثالثة والأخيرة التى يؤكد فيها المنطق الأخلاقى خلطاً قديماً بين الجنون والجريمة ولكن ليس من منطلق اللامسئولية وإنما من منطلق المعقولية ، بحيث يمكن القول بأن الإجرام لا بد أن يكون نوعاً من الجنون[١٩] .

يرى فوكـو ، بصدد البنية الأولى ، أن النظريات الطبية قد عاشت طويلاً بمعزل عن تطور صور الجنون ومفاهيمه فى إتصالها المباشر بنظام العزل نفسه ، إلا أن التحول الجديد لنظام العزل ، الذى كان يخضع ــ كما سبق القول ــ لنظم إدارية وبوليسية بحت ، قد دفع المختصين إلى طرح قضية الجنون فى خصوصيتها ، وهذا ما أطلق عليه مسمى « تحرير الجنون » الطنان . ذلك أن تحرير الجنون المزعوم لم يكن له معنى إلا بسبب تمييزه عن مجال الفقر والمساعدة ، وبسبب إقصائه بإسم الوضعية عن السلبيات الخيالية القديمة التى كانت تدور فى إطارها هلوسات اللاعقل وإبداعاته أيضاً . أما بالنسبة للجريمة ، فإن هذه الرؤية الوضعية نفسها ــ للأسف ــ كانت تدفع إلى إيجاد تشابه خفى وعميق ، تحت وطأة المفاهيم الطبيعية الحتمية ، بينها وبينه . من ثم ، فجّر نظام العزل الجديد لونين جد مختلفين من الرأى : فمن جهة يَبْرُزُ

مشروع الذين يريدون الإبقاء على نظام العزل كإجراء مناسب للجريمة والجنون على السواء ، ومن جهة أخرى تظهر رغبة البعض فى إيواء المجانين وعلاجهم فى دور إستشفاء تقوم مقام الأسر الفقيرة العاجزة . وليس علينا فى كلتا الحالتين ، كما يقول فوكو ، أن نرى فى هذه الثنائية صراعاً بين القسوة والرحمة، أى دوراً ما للعواطف الإنسانية فى التأثير على الميكانزمات التاريخية ، فنحن لسنا هنا إلا أمام ضرب من التخبط وتلمس الطريق لتحديد وضع الجنون فى مجتمع يحاول الفلج عليه وقهره ، بعد أن صارت قضايا الفقر والمرض والتحرر من الموضوعات التى شغلت الخاصة فترة من الزمن[٢٠] .

بيد أن هذه الإزدواجية سوف تحسمها ، فى الواقع ، التعليمات التى أصدرتها الحكومة المركزية فى عام ١٧٨٥ ، بغرض تنظيم القواعد المستحدثة لعزل المجانين وتقديم صنوف العون والمساعدة لهم . وتنص هذه التعليمات على أن يكون هذا العون فى إطار نظام العزل نفسه ، وليس عن طريق الأسر كما رُوج للأمر فى البداية . ويرى فوكو فى هذا الحل نوعاً من التوفيق بين عوامل الرحمة والشفقة التى تثيرها حالة المجانين الفاجعة وبين دواعى الحيطة والحذر التى يفرضها كل نوع من التعامل معهم . إلا أن الدلالة الرئيسية التى يستنبطها الكاتب من هذا التحول هو أن الفصل الذى يتعرض له المجانين هذه المرة يختلف إختلافاً جذرياً عن الفصل القديم الذى كانت تبرره حالة الرعب الشديد من الجذام ، ثم من الجنون ، ذلك أنه أقرب إلى ما يشبه الحرص على سلامة المجتمع ، والرغبة فى حمايته من خطر المجانين والمعتوهين منه إلى فكرة الإقصاء التى كانت ترى فى العزل الحل الملائم لطبيعة الجنون وجوهره الدفين[٢١] .

ومع ذلك ، فإن التجربة الحديثة للجنون لن تكون ، فى نظر فوكو ، بالجمع بين وظيفة علاجية تُسْقَط من الخارج على نظام العزل ، إذ أنه يحتم على نظام العزل أن يتطور بفعل قوته وآلياته الذاتية حتى يتهيأ له الإنفتاح على عالم الشفاء ، أو ، بعبارة أخرى ، عليه أن يغير من طبيعته العزلية الخالصة إلى طبيعة طبية وعلاجية تضفى على العزل قيمته الجديدة كضرورة تدفع بالجنون إلى طريق التعقل والرشاد. فالعزل ليس عليه ، كما يقول فوكو ، أن يكون « مجال إنشطار إجتماعى وإنما مجالاً جدلياً يتبادل فيه المجنون واللامجنون حقائقهما

الخفية »[٢٢] . وهذه التجربة هى ، على كل حال ، خلاصة ما توصل إليه « تينون » ( Tenon ) و « كابانيس » ( cabanis ) ومفاد ذلك أن عزل المجنون ليس هدفاً فى ذاته ، وإنما ضرب من « تحديد الحرية وتنظيمها » . وإذا كان العزل بهذا المعنى ليس « إنغلاقاً على الخارج » ، فلا بد أن يكون ، بالنسبة للمريض ، « إنفتاحاً على الجنون » بحيث يستنفد المرض طاقاته ، ويتخلص من كل الدفعات الزائدة التى تشحنه بها الطبيعة كالعنف والثورة واليأس . من ثم ، يتبين لنا أن الحرية المعطاة للمجنون لا تبرز حيوانيته الكامنة ، أو تدمر حقيقته الآدمية ، كما يذهب الفكر الكلاسيكى ، وإنما هى عامل يضبط خيالاته وأوهامه ، ويرده إلى قناعات الواقع وبساطة الطفولة[٢٣] .

إلا أن الخطوة الأساسية ، التى سوف تحققها هذه التجربة ، تظل ، مع ذلك ، هذه « الوظيفة العلاجية أو الطبية » التى تُضْفَى على عملية العزل ، والتى لا يمكن ردها ، بأية حال من الأحوال ، إلى دور التقدم العلمى أو إلى تعاطف إنسانى مزعوم ، ذلك أنها ليست إلا إحدى ردود الفعل الممكنة التى انبثقت عن تفاعلات بعض السلوكيات السياسية والإجتماعية فى تشابكها مع بعض الطقوس الخيالية والأخلاقية التى ولدتها جدلية العقل والجنون[٢٤] .

أما بالنسبة للنظرة الجديدة إلى الجنون ، فإن الوظيفة التحريرية التى يناط بها نظام العزل المحدود ، سوف تفتح ــ لا شك ــ الأنظار على حقيقته وأسراره الخفية ، كما سوف تتيح للمشاهد إمكانية الاتصال به وإدراكه فى شكل موضوع محايد بالغ الشفافية ، وذلك بعد أن كانت تجربة اللا ــ عقل القديمة تربطه بعالم الظلام والقوى الكونية والخيالية الخارقة . إن إنفتاح الجنون وإمكانية الإطلاع على أغواره فى يسر وجلاء لم يعودا يذكران بالحيوانية المزرية للإنسان التى كان يحلو للعرض الكلاسيكى إبرازها للمشاهدين بغرض العظة والعبرة ، لأنهما أصبحا سمة أساسية للرؤية الفاحصة الموضوعية التى تعمل على تحديد مكانته فى إطار الحقل المعرفى كشىء ينبثق من أعماق العالم والطبيعة ويخضع لإجراءات البحث والتحليل . من ثم ، إذا كان الجنون فى تجربة اللاعقل المنصرمة حراً فى ذاته ، فإن الحرية الجديدة التى « يرقى » إليها فى عالم العزل الجديد هى أعتى أشكال العبودية والإغتراب ، ألا وهى ضياعه العجيب فى ظاهرية الموضوع المعرفى[٢٥] .

ولكن إذا كان إضفاء معنى التحرير على وظيفة العزل الجديد يسبغ على الجنون هالة الموضوعية العلمية ، فإن رد شخص المجنون نفسه مع مختلف العناصر السلبية الأخرى التى لم تثبت إدانتها فى جرائم محققة كالمتهمين بالتسكع والدعارة والإنحلال الخلقى إلى أسرهم أو إلى الجمهور ، ( بالنسبة للمريض العقلى فى حالة عدم تأكد دواعى حجزه بعد مرور سنة من عزله ) أخذ يطرح مشكلة وضعه بالنسبة لعلاقته بالأسرة والمجتمع من حيث كونه إنساناً « غير عاقل » يعفيه القانون من المسئولية ، ويحافظ ، فى الوقت نفسه ، على حقوقه . إن هذا التحرر سوف تؤول مسئوليته إلى سلطة المواطن الذى خلقته ثورة ١٧٨٩ ، وهو الأمر الذى سيضفى على دوره فى التفرقة بين العقل والجنون ، بعد أن كان الحكم فى هذا الشأن من إختصاص السلطات الإدارية والبوليسية ، الطابع الأخلاقى الملازم لنشأة « الضمير الوطنى » وما يتصل به من واجبات وإلتزامات . أضف إلى ذلك ، أنه إذا كان الحكم فى نطاق العزل قد أخذ يميل إلى الأخذ بعدم مسئولية المجنون ، ومن ثم إلى تخفيف الجزاء ، فإنه يصبح فى نطاق الأسرة معرفة وعقوبة فى الوقت نفسه ، لأن المعرفة توازى « الفضيحة والإشهار » فى جرائم العار والأخلاق ، وفقاً لنظرية بريسو فى القانون الجنائى[٢٦] .

من هنا يبرز ، فى نظر فوكو ، خطر الفضيحة إذ أنها تمثل فى المجتمع البرجوازى أشد ألوان « الإغتراب » وأكثرها تهديداً للأخلاق والفضائل التى تعد أساس السلوك العام وغايته المعلنة ، كما أنها ترتبط إرتباطاً وثيقاً بتكوين « الرأى العام » الذى يشكل أقوى الروابط الإجتماعية التى تقوم عليها سمعة المواطن وشرفه . إن الفضيحة تعزل ، من ثم ، المدان عن المجتمع برمته لأنها تقصيه عن ضمير الجماعة ، كما أن الحكم فيها والعقاب متلازمان ، وهما ليسا من إختصاص سلطة محددة أو بعينها وإنما من شأن المجتمع الذى لا يتم شىء فى هذا الصدد إلا بإرادته .

على هذا النحو ، يمكن القول بأنه بعد أن كان العزل يخفى « المدان » بين جدرانه ويطويه بعيداً عن أعين الناظرين ، أصبحت الفضيحة تشهره إشهاراً وتعلن رذيلته إعلاناً يجعل منها جوهر العقاب وغايته . من ثم ، فإن هذا البعد الأخلاقى المتولد عن هذه الجدلية الفردية بين العزل والمجتمع هو الذى يطبع علم

نفس الإجرام الناشىء بطابعه ، ولم يؤد إليه ـــ كما يظن البعض ـــ تزايد روح العدالة والتراحم الإنسانى[٢٧] . إن علم النفس الإجرامى الجديد يمثل ، كما يقول فوكو ، نوعاً من « الصورة المعكوسة للعدالة الكلاسيكية » ، وذلك بالقدر الذى كان يقوم فيه على إظهار ما كانت تعمل على إخفائه ، كما أن الضمير الذى يقدم إليه دخيلة الإنسان فى صورة موضوع لم ينشأ إلا من « ظاهرية الشعور الثائر » ضد الفضيحة[٢٨] .

والغريب فى الأمر ، كما يذهب الفيلسوف ، أنه كلما إتسع مفهوم العدالة ، وكلما تجاوز هذا المفهوم الإجرائيات الجزئية والخاصة نحو المبادىء الأساسية لحقوق الإنسان وواجباته ، وكلما إرتبطت أحكام هذه العدالة بالضمير العام للأمة ، فإن مفهوم الجريمة يزداد إستبطانه ويصبح معناه أكثر خصوصية وإرتباطاً بضمير الإنسان وسريرته . من ثم ، يمكننا فهم هذه العلاقة الجذرية التى تربط بين علم النفس الناشىء كمجال لمعرفة داخلية خاصة بالفرد وبين أشكال الحكم التى يطلقها الضمير العام . ذلك أن معرفة دور الماضى والبواعث وعوامل الوراثة لم تكن متاحة إلا فى اليوم الذى اكتسبت فيه الرذيلة والجريمة معناهما فى نظرة الإدانة الشاملة التى يستصدرها الضمير السائد تجاه « الآخر » . إن الجريمة والرذيلة لا مكان لهما فى قلب هذا الضمير ، لذلك هو يلغيهما أو يقصيهما ليصبحا فى حكم السلب والعدم ، ومن هنا إسقاطهما على الآخر ، وإرتباطهما ـــ من ثم ـــ بالبؤس والجريمة والجنون ـــ وهكذا يصبح جوار الجنون مع الجريمة فى قلب نظام العزل إشتراكاً فى مصدر واحد وهو العدم ، وهكذا يتولد مفهوم جديد لحقيقة الإنسان : فما كان تجاوراً فى الظاهر يصير إشتراكاً أو إتحاداً فى الباطن . ومن هنا تنشأ الملازمة بين الجريمة والجنون ، ومن هنا يقوم دور علم النفس فى تحديد درجات البراءة أو اللامسئولية التى توازى لحظات الوهم والعدم إبان إرتكاب الجريمة[٢٩] .

## نشأة المصحة وفلسفة الإصلاح :

إن فكرة المصحة العقلية أو المستشفى الخاص بالمجانين[٣٠] تنشأ مع الثورة الفرنسية ، ويلعب بنيل طبيب Bicêtre الإصلاحى الشهير دوراً أساسياً فى هذا الصدد ، وذلك بالقدر الذى مثل فيه ، إبان فترة الثورة والجمهورية الأولى

( ١٧٨٩ ــ ١٨٠٤ ) ، « الوظيفة الطبية » أفضل تمثيل فى الكشف عن المجانين الفعليين وفصلهم عن المجرمين وفى تحديد موضوع الجنون وتخليصه من كل ألوان الزيف والخداع العالقة به من رواسب الماضى وأوهامه وهلوساته . أضف إلى ذلك أن نزع القيود والأغلال عن المعتوهين ، الذى واكب قيام المستشفيات الخاصة بهم ، كان له دوره العظيم أيضاً فى خلق نوع من « الأسطورة » حول شخصية بنيل وحول أهمية حركة الإصلاح فى ترسيخ مفهوم الحرية ، التى كان على المرض العقلى أن يبرز من خلالها حقيقته صافية خالصة من كل ألوان الضغط والقهر والتعذيب .

إن تحرير المجنون ، الذى يتم بنزع قيوده وأغلاله ، يرفع عنه ــ لا شك ــ حيوانيته التى كان ينسبها إليه الفكر الكلاسيكى ، والتى هى فى الواقع نتاج العزل نفسه ، كما يرد إليه آدميته وطبيعته الحقة . إلا أنه لا هذه الطبيعة الخالصة ولا هذه الآدمية هى الإنسانية المطلقة ، فهذه الطبيعة التى يرد إليها المجنون بعد تحرره هى ضرب من الألفة الحيوانية التى يسهل على العقل فهمها وترويضها ، وهذه الإنسانية هى الصورة الإجتماعية المثلى التى يجب على المريض أن يتطابق معها أو يتحد بها عبر بعض النماذج الأليفة الطيبة التى يجلها المجتمع ويجعلها فى مرتبة القدوة والمثل الأعلى كالخادم الأمين أو الجندى المخلص الشجاع وغير ذلك من النماذج الإجتماعية المحببة . ومعنى ذلك ، كما يذهب فوكو ، أن رد الجنون إلى العقل هو سحب العلاقة الإجتماعية بما يلازمها من تصورات إخلاقية وأحكام قيمية على حالة الطبيعة ، بحيث تصبح حقيقة المجنون بعد علاجه هى « هذه الطبيعة ولكن فى صورتها الإجتماعية المجسدة »[٣١] .

من ثم ، تصبح المصحة أو يصبح الملجأ هو المكان الأمثل الذى تسود فيه الأخلاقيات الاجتماعية وقيم الأسرة والعمل وكل فضائل المجتمع البرجوازى الصاعد ، وإذا كانت هذه الاخلاقيات والقيم تستطيع أن تسود ، فلأن فى قرارة كل مجنون أو مريض عقلى جذور فطرة أخلاقية ضاربة فى أعماق الضمير ولا يمكن لأى مرض أو خلل عقلى أن يقتلعها مهما بلغ من قوة وبطش . إلا أن فوكو يحذرنا بأن وظيفة الأخلاق هنا ليست خاصة بالإنسان فى عموميته الإنسانية وإنما فى إرتباطها الوثيق بالمجتمع البرجوازى وقيمه ، ذلك أن الجنون الذى ارتبط فى نظام العزل بالفقر والإنحراف كان غالباً ما ينتهى إلى مفهوم

الخطيئة والسقوط ، أما فى مفهوم المصحة فهو لا يتعدى مستوى الانحطاط الإجتماعى والانحلال الأسرى تماماً كما يتمثل فى ارتباط الفقر بالجريمة والرذيلة ، وعما قريب سيصبح الجنون ، مثل الإجرام ، ملازماً للطبقات « الدنيا » من المجتمع ، وهى الطبقات التى تتهم بأنها مصابة بالانحلال(٣٢) .

لذلك يؤكد فوكو أن المصحة ، التى إبتكرها نظام الإصلاح ورفعها الفكر المحافظ إلى مستوى الأسطورة ، لم تكن مكاناً حراً للملاحظة والتشخيص والعلاج كما يمكن أن يخيل إلينا لأول وهلة . بل على العكس من ذلك ، لقد كانت أشبه بساحة قضائية يتهم فيها المريض ويحاكم ويعاقب ، ولا يفرج عنه إلا بغرس الندم والتوبة فى ضميره ، كما لو أن الجنون لم يبرأ إلا فى الظاهر . أضف إلى ذلك أن الإصلاحيين توك الإنجليزى وبنيل الفرنسى لم يدخلا فى الواقع ، كما يزعم الكاتب ، الطب إلى المصحة ، وإنما أدخلا شخصية الطبيب ، هذا الغائب الكبير إبان تجربة العزل السابقة ، بما يمثله من هيبة ووقار على المستوى الأخلاق والاجتماعى . ولعل أهم الوظائف التى كلف بها الطبيب هى فرضه نوعاً من الوصاية والحماية على شخصية المريض القاصرة ، وعمله على إبراز ألوان الإغتراب التى تطمس شخصيته الإجتماعية كأنما لم تكن هذه السبب فى علته وضياعه . كما أن الصفات التى كانت تنسب إليه ، طالما أن دوره هو فى الحقيقة ليس معرفة الجنون وإنما السيطرة عليه وترويضه ، هى ميزات رجل الإدارة من قوة وحزم وهيبة وصرامة ، ذلك لأن الطبيب يمثل فى المجتمع البرجوازى الصاعد سلطة « الأب والقاضى والقانون » ، كأن ممارسته الطبية والعلاجية ليست إلا ضرباً من « طقوس النظام والسلطة والجزاء »(٣٣) .

والغريب ، كما يذهب فوكو ، ان هذه المفاهيم سوف تنتشر مع بدايات الطب النفسى والطب الوضعى من غير أن يكون الأطباء على وعى تام بالخلفية الأيديولوجية وأحكام القيمة الكامنة وراءها . إن الأطباء سوف يعملون فى مجال الطب النفسى أو العقلى كما لو أنهم يملكون ، بفعل خبرتهم ومواهبهم العلمية الخارقة ، قدرة أخلاقية فذة على العلاج والشفاء ، وهو الأمر الذى سيؤدى إلى إغتراب المريض وطمس شخصيته من خلال خضوعه لهيمنة الطبيب المعجز وتسليمه بدوره السحرى وقدرته اللامتناهية على شفائه ورده

إلى السوية . إن ما يتم هنا من « موضوعية » منذ بينل وحتى فرويد ، فى قلب المعرفة والممارسة الطبية النفسية ، يعد نوعاً من « التشيء السحرى » الذى يقبله المريض ويتواطأ معه . من ثم ، فإن المرض العقلى المزعوم ، الذى ساعدت الممارسات الأخلاقية الصريحة على تضخيمه وتهويله والذى إنتهى المنهج الوضعى بتغليفه بأساطيره وأوهامه عن الموضوعية العلمية ، لم يكن إلا مرضاً زائفاً ، وإن كان قد عولج « معالجة صادقة » لكنها تقوم ، فى الواقع ، على الإيهام والتضليل . ويذهب فوكو إلى أنه حتى فرويد نفسه ، الذى إكتشف كثيراً من الخدع والأبنية الزائفة للمصحة « كالصمت والنظرة والإعتراف الذاتى ومفاهيم الجزاء » ، عمل على تمجيد شخصية الطبيب وإحكام سيطرته على المريض بفضل عملية التحويل التى يحس بها هذا الأخير تجاهه ، الأمر الذى أدى — لا شك — إلى تجاوز فكرة المصحة ، ولكنه حبس المريض فى الوقت نفسه فى الموقف التحليلى وجعل من الطبيب الذات المطلقة التى تجمع كل إمكانيات تحقيق الإغتراب ورفعه(٣٤) .

**عود على بدء :**

على هذا النحو يتبدى لفوكو أن سعى الإصلاحيين إلى تحرير المجنون من قيوده وأغلاله لم يأت بشيء جديد حقاً . ذلك أن بينل وتوك لم يقوما إلا برد ظاهرة الجنون إلى مصدرها الأول فى قلب التجربة الكلاسيكية ، وهو لا يخرج عن معنى الحرية وما يرتبط بها من شطحات الخيال والعاطفة والهذيان . وإذا كان ذلك كذلك ، ألم يكن العزل نفسه إعترافاً ضمنياً بهذه الحرية الطليقة الشاردة التى تهدد أمن الناس وراحتهم ؟ لقد كان الجنون حرية بقدر ما كان يحرر الإنسان من واجباته ومسئولياته : حرية فى المؤثرات والأسباب ، لأنه يطلق العنان للعواطف الجياشة والخيال الجامح ، حرية فى مجتمع يكثر فيه الحديث عن الإباحية والشر والجزاء ، وأخيراً حرية فى الأعماق وحتى الجذور غير أنها حرية هشة رعناء .

وذلك لأن هذه الحرية لا تكاد تدرك ، كما يقول فوكو ، فى لحظة الاختيار بين العقل ونقيضه حتى تحبس فى « حتمية الجسم » وآلياته . ومن ثم هذا التناقض الجذرى : فهذه الحرية التى تؤسس الجنون سرعان ما تفلت منه لتربطه

بعالم يناقضها تماماً ، عالم لا يعرف « الحقيقة » أو « البراءة » إذ أنه ليس إلا مجالاً لإحتمالات « الخطأ والجريمة والمهزلة » . معنى ذلك أن ماهية الجنون كحرية ليست بكافية لتجب كيانه ولكى يقر هذا بها نظراً لكون الجنون الفعلى يتجاوز بكثير حقيقته وجوهره . من ثم إيمان الكلاسيكيين بقليل من « الجرم أو الخداع » وبقليل من « اللا أخلاق » وحتى بقليل من « العقل » مع الجنون ، ومع ذلك فهذا الإيمان لا يقوم على تناقض ظاهر أو باطن ، لأنه جزء ملازم « لطبيعة » الجنون .

إن هذه الحرية الأساسية الغامضة هى ما يطالب بها ، وفقاً للفيلسوف ، كل من توك وبينل ، وهى ما يحاولان صبها فى الأحداث وتشكيل حياة المجانين فى إطارها ، بل وجعلها معياراً أو قاعدة يتم على أساسه أو أساسها إظهار حقيقة الجنون . إلا أن محاولة إدراك هذه الحقيقة الزائفة فى إطار المفاهيم والبناءات الوضعية لا يؤدى إلا إلى الحصول على مجموعة من التناقضات :

أولاً : لا تبرز حرية المجنون إلا فى عزلة أشد إحكاماً من مكان العزل القديم .

ثانياً : يُحرر المجنون من العلاقات المشبوهة التى تربطه بالجريمة وعالم الشر ، ولكن ليحبس فى إطار صارم من الحتميات الطبيعية والبيولوجية ، ذلك لأن براءته لا تقوم إلا مع الشلل التام لإرداته ، ومن ثم لحريته الحقيقية .

ثالثاً : تُنزع عن المريض قيوده وأغلاله بإسم الحرية ، ولكن تنزع عنه فى الوقت نفسه إرادته التى تنقل مغلولة مشلولة إلى إرادة الطبيب الحاكم بأمره(٣٥) .

خلاصة القول : يذهب فوكو إلى أن الجنون قد خضع إبان العصر الكلاسيكى ، بعد وفرة من الإشارات والدلالات فى عصر النهضة ، لضرب من الصمت المطبق الرهيب ، وهو إن خُص بمعنى من المعانى أو أشير إليه بدلالة فما كان فحواه يتعدى الصورة السلبية المناقضة لحكمة العقل ورشده ، فالجنون من حيث المضمون لا يخرج عن إطار الخيال الشارد والوهم الجانح والعدم المبدد لكل أنواع الضبط والاتزان ، ومن حيث القدرة على الإبانة والتعبير

لا يتجاوز لغةَ الهذيان التى لا تفصح إلا عن كثير من الخلل الذى لا يمكن للعقل أن يدرك أبعاده إلا من الظاهر .

بيد أنه مع تجربة « ابن أخ رامو » يبرز الجنون مرة أخرى عبر اللغة وشطحات العقل الهازل الماجن ، وهو لا يكتفى بالبروز فى صورة الهلوسة والتهريج ، وإنما يخاطر بالإشارة ، من قلب الحاجة الملحة والتناقضات الفاجعة ، إلى الحقيقة الإنسانية المؤلمة ، حقيقة التناحر أو التطاحن التى يترعرع فى ظلها الظلم الإجتماعى وتتحول فيه القيم والفضائل إلى أوهام وأساطير . وحينما تتوثق العلاقة بين اللغة والجنون فإن حقيقته تبرز لنا عبر الشعر الرومانسى فى شكل حلم قديم يردنا إلى أعمق مكنون الفردية البشرية ويبعث فينا إنعكاسات غائمة للصورة الهلامية الأولى للكون .

من هنا تلتقى عبر خطاب الحلم والهذيان — كما يقول فوكو — « إمكانية التعبير الغنائى عن الرغبة » و « إمكانية شاعرية الوجود » . ذلك لأن « شاعرية الفؤاد » فى « وحدته الغنائية المضطرمة » ليست إلا ضرباً من العودة المفاجئة والمباشرة لغناء الطبيعة والوجود لحظة إنبثاقهما الأول ، كما أن العالم فى « صمته الطويل أمام إختلاجات الفؤاد » ينتهى بإكتشاف صداه مُردَّداً فى قرارة هذا الفؤاد[٣٦] . إن لغة الجنون فى الشعر الرومانسى ، كما يقول الكاتب ، هى « لغة النهاية القصوى ولغة البداية المطلقة ولغة نهاية الإنسان الغارق فى أحضان الليل وإكتشافه فى قرارة هذا الليل لنور الأشياء فى لحظة إنبثاقها الأول » . إن قوة الجنون وجاذبيته تتحددان هنا فى كونهما يكشفان سر الإنسان العميق الذى يطمح فى أن تكون « نقطة سقوطه النهائى والأخير هى عودة صباحه الأول » وأن تكون « نهايته بداية جديدة له »[٣٧] .

لقد كانت رؤية الجنون ، فى عصر العزل ، تبرز الهوة السحيقة التى تفصل الإنسان عن الحيوان مِن الظاهر . أما فى القرن التاسع عشر فالرؤية الطبية والفلسفية قد أصبحت مو ضوعية وعاطفية فى آن واحد . لقد كانت موضوعية أو « حيادية » بقدر ما كان العلم يكتشف فى المجنون أسرار الإنسان الدفينة ، وهذه الأشكال الغائمة التى يتشكل منها كيانه وحقيقته ، و « عاطفية » بالقدر الذى لا نستطيع فيه التعرف على المجنون من غير التعرف

على أنفسنا ، ومن غير أن نحس بكل هذه الخلجات والهمسات والومضات التى تعترك فى أعماق الوجدان . إن الإنسان يطالع نفسه فى مرآة الجنون ، وإن كانت صورته التى تُرد إليه صورة وقحة ومزرية ، إلا أنها فى الوقت نفسه ساحرة فاتنة ، وذلك لأن الجنون يعبر عن حقيقتنا الإنسانية فى قوة وروعة تتجاوزان بكثير ما يمكن أن نحسه من هذه الحقيقة أو نعبر عنه . من هنا إستحالة قيام المعرفة الموضوعية فى أدق صورها وأشكالها من غير أن تصاحبها حركة « تعرف » على حقيقة الإنسان الكامنة فى طيات الجنون . إلا أن هذا التعرف سيختلف فى جوهره عن مضمون التجربة الغنائية التى تفترض نوعاً من المشاركة والتوحد بين الإنسان والوجود ، وذلك بالقدر الذى سنقوم فيه ، بدافع الخوف ومن منطلق الحماية والدفاع ، على الإعتقاد بأن المجنون هو « الآخر » فى جذريته المناقضة لذات العاقل ، وبأنه — من ثم — ليس إلا « شيئاً » يخضع لسيطرة الطبيب وحكمه[٣٨] .

إن ما يكتشفه العلم الوضعى فى القرن التاسع عشر من حقائق الإنسان المضيعة عبر الجنون هو أن المجنون صورة مرتدة من الحياة البدائية للإنسان الأول فى خضوعه لغرائزه ودفعاته العضوية المباشرة والملحة ،وأن الجنون نوع من الطفولة المزمنة والشيخوخة المتفسخة سواء بسواء : ففيه يمكننا أن نرى صورة البراءة أو السذاجة المملة التى تعوق نمو الشخصية وإكتمالها ، وفيه يمكننا أن نقع على صورة النهاية المؤسفة التى قد يؤدى إليها جموح العواطف وإستبداد الخيال وتعقد أنماط الحياة المدنية . أضف إلى ذلك أن الجنون ، بتعطيله للحرية والإرادة عند الإنسان ، ينصر الجانب العضوى فيه ، وهو — لا شك — الجانب الوحيد الذى يقبل التموضع ويخضع لحتميات القوانين العلمية . إلا أن إنتصار هذا الجانب العضوى يختلف فى الجنون عنه فى أمراض الجسد . فهو لا يبرز من خلال الجنون — كما يمكن أن يفعل مع الجسد — مجرد أعراض أو ظواهر باثولوجية ، وإنما يوقظ عالماً مظلماً يجيش بالغرائز والدفعات الشريرة والعنف المكبوت ، الأمر الذى يفجر لدى المريض نوعاً من الحرية البهيمية البالغة الضراوة . وليس من شك فى أن هذه الطبيعة الغريزية والحيوانية الشريرة تختلف إختلافاً كبيراً عن الفطرة أو السليقة الخيرة ، لذلك نراها بما تثيره عند المجنون من جموح العواطف وشطط الرغبات والأوهام

والخيال أشبه بقيد يشل إرادته ويرفع عنه مسئوليته ، وذلك بالقدر الذى يمثل فيه هذا القيد نوعاً من « الحتمية الموضوعية » التى يناط بالطبيب تقدير درجة قوتها ومدى تأثيرها على سلوك المريض ، خاصة فى حالات الجريمة(٣٩) .

إن تموضع الجنون وحصره فى نطاق « الآخر » على شكل حتمية طبيعية لهو أهم ما يفرق تجربة الجنون فى العصر الوضعى عن تجربة العصر الكلاسيكى الذى جعل من الجنون علاقة داخلية بحتة ، لأنها لا تخص إلا العقل وتجاوزه لنفسه فى لغة الهذيان . ولعل مرض الشلل العام ، الذى كانت ترد أعراضه إلى آثار « السفلس العصبى » ومرض الجنون الأخلاق ( moral insanity ) لهما أهمية خاصة فى إبراز هذه الموضوعية الكاذبة التى يشير إليها فوكو . ذلك أن الشلل العام ، وهو الجنون « الأمثل » بالنسبة للقرن التاسع عشر ، كان يشكل الدليل القاطع على أن « الذنب وإدانته والتعرف عليه أمور تبرز وتختفى فى إطار الموضوعية العضوية » ، أى أن ما يخفيه الإنسان من خطيئة فى أعماقه ، يلقى جزاءها حتماً فى أعضائه ، وهو ما يؤدى — كما يقول فوكو — إلى « حبس الإنسان فى موضوعيته » . أما ما يسمى بالجنون الأخلاق فقد يدل بصورة أفضل على تموضع الجنون . فهذا المرض النفسى لا يعرف له هذيان أو اعراض نفسية محددة ، وذلك إلى درجة أن المريض يكاد يحسب سليماً معافى فى حالة هدوئه وسكونه ، وهو ليس بذلك فى الواقع . ولما كان هذا المرض لا يظهر إلا على مستوى السلوك والميكانزمات الجسدية والعضوية ، فإن ذاتيته كانت تبدو كما لو أن ليس لها وجوداً إلا فى صورة موضوعية بحتة ، وكأنما حقيقة الإنسان من خلال تجربة الجنون تتحول ، وفقاً لتعبير فوكو الرائع ، إلى « موضوع خالص خاضع للإدراك والملاحظة العلمية »(٤٠) .

ويبدو أن هذه المفارقة ، التى تحدد الجوانب الوضعية للظواهر عن طريق السلب ، قاسم مشترك لمجمل فروع علم النفس الوضعى خلال القرن التاسع عشر . ومفاد ذلك أنه حينما يحدد هذا العلم الشخصية عن طريق الإزدواجية والذكاء بواسطة التخلف أو الضعف العقلى ، فإن حقيقة الإنسان لن تبرز إلا عن طريق مغايرتها لذاتها ، وإلا حينما يضيع الإنسان نفسه أو يغترب ويصير آخراً . وليس من شك فى أن إغتراب المريض فى إرادة الطبيب سوف يشكل « قبلية » صريحة للإدراك العلمى والطبى ، وهى قبلية سرعان ما ستلازم

مفهوم الإنسان بعامة . ذلك أن الحقيقة التى تبرز من خلال شخص المجنون هى نفسها حقيقة الإنسان فى حالته الموضوعية ، إلا أنها حقيقة لا تظهر ، للأسف ، إلا حينما يفقد الإنسان إنسانيته ويتدنى إلى مستوى الشيئية . وليس من شك فى أن تاريخ هذا الإغتراب وضياع الحقيقة الإنسانية الذى يلازمه يشكلان الأرضية التاريخية الضرورية لقيام علم النفس الغربى ، وهو العلم الذى لا زال يشكل « جزءاً من جدلية الإنسان الحديث فى صراعه مع حقيقته »(٤١) .

(١) راجع التفاصيل فى مقالنا « الجنون فى الأدب الفرنسى » ، **عالم الفكر** ، ص : ٣٤ — ٣٥ .

(٢) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣٧٤ — ٣٧٥ .

(٣) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣٧٥ .

(٤) كثير من كتاب القرن الثامن عشر أضفى على الريف طابع المثالية واليوتوبيا وعلى رأسهم روسو وبرناردان دى سان بيير والأب موريللى ، كما يشهد آخر هذا القرن إزدهار نظرية الإقتصاد الطبيعى التى روج لها فرانسوا كينية ، وهى نظرية تمجد الزراعة على حساب الصناعة .

(٥) انظر : Mohamed El Kordi, **Bayeux aux XVII et XVIII Siècles.** Mouton, 1970, pp. 142-149.

(٦) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣٧٨ — ٣٨٣ .

(٧) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣٨٥ — ٣٩٣ .

(٨) إن الظاهرية هى أساس إغتراب الروح أو المطلق عند هيجل ، ذلك أنه كما يقول : « كل شىء ، وفقاً لظاهره سواء ، فهو نقيض لما هو — لذاته ، وما هو لذاته ليس مطابقاً لحقيقته ، بل مخالفاً لما يريد أن يكون » . انظر مقالتنا عن « الجنون فى الأدب الفرنسى » **عالم الفكر** ، ص :٣٣ .

(٩) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣٩٤ — ٣٩٦ .

(١٠) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣٩٧ .

(١١) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٣٩٨ — ٣٩٩ .

(١٢) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٠١ — ٤٠٧ .

(١٣) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٠٨ — ٤٠٩ .

(١٤) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤١٣ — ٤١٤ .

(١٥) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٢٢ .

(١٦) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٢٤ — ٤٢٧ .

(١٧) لقد راجت إبان الثورة الفرنسية كثير من التصورات « الأيديولوجية » عن الحرية الإنسانية ومنها مثلا دعوى إلغاء النقابات الحرفية حماية لحرية الفرد ، وكذلك كانت هناك دعوى بأن المرض سواء أكان جسدياً أم عقلياً شىء يخص الأفراد والأسر فى المقام الأول ، ولذلك ليس على الدولة أن تتدخل فى هذا المجال إلا بتنظيم المعونة والمساعدة عن طريق الأسر بإعتبارها المكان « الطبيعى » للرعاية . ولكن فى حالة عدم وجود العائل ، يجب عليها أن ترى المرض والمعوزين وأن تعمل على علاجهم وإصلاحهم . انظر فى هذا الصدد :

Michel Foucault, **Naissance de la clinique.** Paris, P.U.F., 1963, pp. 38-43.

**والمرجع السابق** ، ص : ٤٢٨ /٤٣٧ .

(١٨) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٣٨ — ٤٣٩ .
(١٩) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٤٠ — ٤٤٦ .
(٢٠) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٤٧ — ٤٤٨ .
(٢١) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٥٢ — ٤٥٣ .
(٢٢) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٥٤ — ٤٥٥ .
(٢٣) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٥٦ .
(٢٤) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٥٧ .
(٢٥) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٦١ — ٤٦٣ .
(٢٦) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٦٤ — ٤٦٨ .
(٢٧) هنا فوكو يعلن عن موقف مبدئى عام يتصل بمنهجية الأركيولوجيا الفكرية ، هذا ما سوف نراه بصورة تفصيلية فى كتابه عن « **المراقبة والعقاب** » ويقوم هذا الموقف على رفض فكرة التقدم الملازمة لفلسفة التنوير ودورها فى إضفاء الطابع الإنسانى على كثير من القواعد والقوانين « الوحشية » التى كانت تمارس من قبل النظم الإستبدادية حتى القرن الثامن عشر .
(٢٨) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٦٨ .
(٢٩) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٧٠ — ٤٧٦ .
(٣٠) إن فكرة مستشفيات خاصة بالمجانين ليست جديدة تماماً ، كما سبق القول ، فلقد عرفت فى العصور الوسطى ويرجح أن المشرق الإسلامى والعربى كان له دور بارز فى قيام هذا التقليد الغربى ( بالنسبة لدور المجانين العربية ، راجع كتاب الدكتور حنيفة الخطيب : **الطب عند العرب** . بيروت ، الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ ، ص : ٢٣١ — ٢٣٢ ) إلا أن الجديد هنا هو الفكرة التى تقوم عليها المصحة أو مستشفى الأمراض العقلية .
(٣١) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٤٨٧ — ٤٩٩ .
(٣٢) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٥١٣ — ٥١٥ .
(٣٣) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٥٢٣ — ٥٢٥ .

لقد أذهلتنى أوجه الشبه بين هذه التجربة ، من حيث دور الطقوس والمراسيم ، وتجربة الدكتور محمد عمار فضلى ، **أسرار الطب النفسى** كتاب اليوم الطبى ، مؤسسة أخبار اليوم ، العدد ٧٩ . القاهرة ١٥ إكتوبر ١٩٨٨ .

(٣٤) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٥٢٦ ــ ٥٣٠ .
(٣٥) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٥٣١ ــ ٥٣٣ .
(٣٦) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٥٣٥ ــ ٥٣٦ .
(٣٧) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٥٣٧ .
(٣٨) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٥٣٨ .
(٣٩) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٥٣٩ .
(٤٠) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٥٤٢ ــ ٥٤٤ .
(٤١) ميشيل فوكو ، **تاريخ الجنون** ، ص : ٥٤٥ ــ ٥٤٩ .

# ٥ ــ التجربة الإكلينيكية والخطاب الطبى الحديث



يظل « **تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى** » من أجمل وأروع مؤلفات ميشيل فوكو قاطبة ، وهذا الجمال لا يأتيه — فى نظرنا — إلا من هذا الطابع « الباروك » الذى يتسم به دونا عن مؤلفاته الأخرى البالغة المنهجية والاتساق . إلا أن هذه العفوية التى يتميز بها هذا الكتاب ، والتى تتلاءم فى يسر رائع مع حركة الفكر الخلاق وتدفقه المتأجج الوثاب بحيث لا ينفصل فيه قط التفلسف العميق عن ومضات الشاعرية الآخذة بالقلوب ، قد تعنى فى الوقت نفسه نوعاً من الأركيولوجيا الرديئة التى تظل فى هذا الكتاب أقرب إلى إرهاصات الممارسة منها إلى دقة وإحكام النظرية . إن الذى نقع عليه فى هذا التاريخ الفريد شيء أشبه بالتحليل التفسيرى الذى يقوم على استقراء المدلولات فى ثرائها وفيضها أكثر من وقوعنا على ضرب من التحليل الوضعى الظاهرى الخالص[١] ، كما سوف تحدده قواعد المنهج الأركيولوجى فيما بعد .

ذلك أن معالم المشروع الأركيولوجى لن تتضح أصولها وترسخ دعائمها إلا بعد هذه الدراسة وبعد أن تنصب اهتمامات الكاتب على إدراك الكينونة الجذرية للخطاب المعرفى فى انفصاله التام عن كل ألوان القصد والتنظيم الشعورى السابق أو اللاحق ، وهو الأمر الذى يؤكده لنا الكاتب بقوله : « علينا أن نستعيض عن الكنز الغامض « للأشياء » القائمة قبل الخطاب بالتكوين المنتظم للموضوعات التى لا ترتسم إلا من خلاله . وعلينا تعريف هذه الموضوعات لا بالرجوع إلى قرارة الأشياء وإنما بردها إلى جماع القواعد التى تسمح بتشكيلها كموضوعات لخطاب مؤسسةً بذلك ظروف إنبثاقها التاريخى . وعلينا أن نصنع للموضوعات الخطابية تاريخاً لا يرتد بها إلى أغوار طبقة مشتركة من تربة واحدة المصدر وإنما يعمل على نشر شبكة الانتظامات التى تحكم تناثرها »[٢] .

من ثم تصبح الدعوة إلى تطبيق « الأركيولوجيا الفكرية » مباشرة وصريحة فى دراسة الكاتب عن « **نشأة العيادة** » أو الطب التجريبى فى بداياته . ففى هذه الدراسة ، نرى الكاتب يتحدث من غير التواء عن تطبيق المنهج البنيوى الذى يتيح له معالجة العناصر الدلالية فى الخطاب الاكلينيكى لا كوحدات مستقلة ، وإنما كقطاعات وظيفية فى كليات تشكل أنساقاً ، وذلك بغية إدراك ظروف الإمكان التاريخية التى أتاحت قيام التجربة العيادية فى قلب الطب

الكلاسيكى . على كل حال ، إن دراسة المضامين والمدلولات فى ترتيبها وتوزيعها المنطقى ما كان ليفيد الكاتب فى إدراك لحظة الإنفصام أو القطيعة الحاسمة التى يتم فيها التحول من الممارسات الطبية القديمة إلى الحديثة لما كان للطريقة الكيفية من هيمنة على وصف الأعراض وتشخيص الأمراض ليس فحسب إبان القرنين الثامن عشر والسابع عشر وإنما منذ عهد جالينوس . من ثم ، فإن المنهج البنيوى بما يتيحه من تسليط الضوء على التركيبات والتنظيمات الخطابية كان أقرب إلى كشف هذه المجالات التى ما زالت « تتعانق فيها طريقة الرؤية وطريقة القول » . وما زالت تتواصل فيها « الكلمات والأشياء » . إلا أن ذلك لم يتم للكاتب إلا بعد تحديد قواعد التوزيع التى تربط بين المرئى وغير المرئى وبين الصامت والمعلن ، وهى الشريطة الأساسية لإدراك « إتصال اللغة الطبية بموضوعاتها » وإبراز الصورة المرئية ـــ الكلامية التى يحددها الخطاب الطبى العقلانى الحديث للظاهرة الباثولوجية[٣] .

إن العيادة ، كما يحددها فوكو ، هى : « توزيع جديد للعناصر الصامتة للمجال الجسدى ( على سبيل المثال عزل النسيج كمجال وظيفى ذى بعدين يتعارض مع الكتلة الفاعلة للعضو . ويشكل بالنسبة له ـــ وهنا تكمن المفارقة ـــ مساحة داخلية ) وهى إعادة تنظيم للعناصر المكونة للظاهرة الباثولوجية ، ( هنا يستعاض عن علم نبات للأعراض بنحو للعلامات ) وتحديد لمجموعات خطية من الأحداث المرضية ( فى تعارضها مع تداخل وتكاثر الأنواع المرضية ) وأخيراً إتصال المرض مع العضو ( أى إختفاء الكيانات المرضية العامة التى كانت تجمع الأعراض فى صورة منطقية لصالح مفهوم موضعى يبرز كيان المرض بأسبابه ونتائجه فى حدود مجال ذى أبعاد ثلاثة ) »[٤] .

وما يريده فوكو بتأريخ العيادة ، هو تحديد القطيعة المعرفية التى تفصل بين نوعين من الطب : الطب التقليدى الذى يعتمد على التصنيفات ذات النموذج النباتى إلى أجناس وأنواع والطب الحديث الذى يصلت الأضواء على الجسم المريض وليس على ماهية المرض أو طبيعته العامة ، والذى لا يرى فى المرض إمتداداً لعمل الطبيعة وإنما معارضة أو تعطيلاً لهذا العمل ولوظيفتها السوية

والعادية ، ولعل كلام كلود بيرنار في توصيف هذه الفترة التى تقع بين الطب الإمبريقي والطب العلمى ليعبر أفضل تعبير عن هذا الفارق الذى نشير إليه ، والذى يحاول فوكو إبرازه على مستوى النظرة الطبية والممارسة الخطابية . يقول كلود برنار : « لقد إستطاعت علوم الفيزيولوجيا والباثولوجيا والعلاج أن تتطور بشكل منفصل خلال الفترة الإمبريقية للطب ، التى قد تمتد بَعْدُ ردحاً طويلاً من الزمن ، وذلك لأنه لما كانت هذه العلوم لم تتكون بعد فما كان لها أن تتساند فيما بينها عبر الممارسة الطبية . إلا أن الأمر لا يمكن أن يكون على هذا النحو فى المفهوم العلمى للطب ، إذ لا بد للطب أن يرتكز على الفيزيولوجيا ، لأنه لما كان العلم لا يتكون إلا عن طريق المقارنة ، فإن معرفة الحالة الباثولوجية أو اللاسوية لا يمكن أن تتم إلا بمعرفة الحالة الطبيعية أو السوية . وعلى هذا المنوال ، لا يمكن فهم الأثر العلاجى للعناصر غير العادية كالأدوية على الأعضاء ، من غير أن ندرس مسبقاً الفاعلية الفيزيولوجية للعوامل الطبيعية التى تقوم بالحفاظ على ظواهر الحياة »(٥) .

إن المرض يشكل فى الطب الكلاسيكى التصنيفى قضية تعريفية فى المقام الأول ، فهو ينتمى إلى لغة عامة وإلى جدول وصفى لا يرتبط بالضرورة بالجسم المريض أو العضو المصاب ، وهو يتشكل وفقاً لمبدأين أساسيين : مبدأ تاريخى يقدم لنا الخبرة المتراكمة عبر الماضى عن حياة المريض وحول المرض وأشكاله المختلفة ، ومبدأ فلسفى يعنى عن طريقه بإبراز المبادىء والأسباب التى تفسر لنا الأعراض والمظاهر الخارجية التى تتجسد فيها الأنواع والأجناس المرضية . ذلك أن المرض الماثل على « لوحة » الجسم ينتمى فى جوهره إلى أسرة أو نسق قرابى أكبر تناط به عملية ردنا إلى وحدة النوع الكامنة أو هوية الجنس . وليس من شك فى أن قضية الأنواع والأجناس هذه ، التى تقوم على إستلهام نموذج نباتى يظل فعالاً طوال العصر الكلاسيكى وحتى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، هى التى تسمح للطب التصنيفى بالتعرف على أعراض وعلامات المرض الماثلة على الجسم ، ثم بترجمتها وتحويلها إلى معرفة « حقيقية » عن طريق ردها إلى النظام الأنطولوجى اللا ـــ منظور الذى ينظمها من الداخل والذى يحدد قرابتها مع هذه العائلة المرضية أو إنتمائها إلى تلك .

ولعل أغرب مفارقة يواجهها الطبيب الكلاسيكى فى بحثه عن طبيعة المرض

وأسراره الكامنة أن يقوم بإستبعاد شخص المريض نفسه كعامل من عوامل حجبها وتمويهها . وهو مكلف عند توصله إلى تحديد جنس المرض ونوعه أن يحترم طبيعته العميقة ، لأن العنصر الباثولوجى الذى يقوم عليه لا ينتمى بالضرورة إلى مجال اللاسوى ، ولأن مواءمة العلاج للداء لا تتم إلا على أساس من فهم هذه الطبيعة وتحديد خصائصها . من ثم ، فإن أى تدخل متسرع أو متأخر من قبل الطبيب ينذر بأخطر العواقب وأوخمها لأن لكل مرض صورة مثلى لا تبرز للعيان إلا مع أقل قدر من التكدير والتمويه سواء من قبل المريض أو من قبل الطبيب نفسه ، الأمر الذى يفترض أن عمل الطبيعة لا يظهر بجلاء إلا فى حالات بالغة الندرة . وعلى كل حال ، أن هذا الموقف الأساسى هو الذى يفسر لنا طبيعة الجدال بين الطب « **التوقعى** » من جهة ، وهو الطب الذى ينتظر فيه الطبيب قيام الطبيعة بوظائفها ، وبين الطب « **الفاعل** » من جهة أخرى ، وهو الطب الذى يقوم فيه الطبيب بالتدخل لمساندة الطبيعة والإسراع بدفع آلياتها إلى إحداث عملية الشفاء وإتمامه .

أضف إلى ذلك أن الفصل المبدئى ، الذى يتم فى هذا الطب بين المرض وبين الجسم الذى يعد بمثابة حامل له ، يعمل على تشجيع المنهج الكيفى لطب الصفات المتوارث منذ القدم ، وذلك لأن الأطباء لم يكونوا يدركون بعد أهمية تقنيات القياس الكمى ــ على الرغم من إنتشار المنهج الرياضى فى علوم كالفيزياء مثلا ، وتنقيته من التصورات الميتافيزيقية على أثر الثورة المنهجية التى أحدثها نيوتن ــ فى إبراز الظواهر الباثولوجية . ولما كان الجانب الكيفى للمرض هو الجانب الذى تصلت عليه الأضواء ، فإن الفرد غالباً ما كان يلعب دوراً ثانوياً بالنسبة له . إن الفرد يكاد يكون ، من خلال هذا المنظور ، العرض بالنسبة لجوهر المرض ، أو هو ، إن شئت ، ليس إلا « المجال » الذى يكمن فيه الداء فترة من الزمن . ومع ذلك ، لا يمكن الجزم ، كما يذهب فوكو ، بأن الجسم المريض كان يضحى به تماماً ، فهو يظل ، بالرغم من موضوعية المرض وإنفصاله عنه مبدئياً عن طريق التجريد النظرى والتصورات القبلية التى تشكل إطار النظرة الطبية إبان هذه الفترة ، المجال المحسوس والمقروء الذى تبرز من خلاله الظواهر الكيفية الملازمة للأنواع المرضية .

إن الأمراض تعد ، فى منظور الطب الكلاسيكى والتصنيفى ، ظواهر

ونتائج لبعض الإفرازات الطبيعية . لذلك هى لا تحتفظ بنقاء مصدرها الأولى وصورتها الحقيقية الصافية إلا فى قلب الطبيعة . ومن ثم ، كلما توفرت وسائل التقدم والرفاهية ، وكلما إزداد المجتمع تعقدا وتكلفا وإبتعادا عن وسائل العيش البسيطة التى لا تتجاوز الحاجات الضرورية للحياة اليومية للإنسان ، فإن الأمراض تزداد بدورها تعقدا وتشابكا وتشويها . ومن هنا تنشأ ، فى أواخر القرن الثامن عشر ، هذه الفكرة المعادية للمستشفى بإعتباره ، من منظور إيطوبيا الطبيعة ، مكاناً صناعياً تتجاور فيه الأمراض وتنتهى بالتشابه فيما بينها والإختلاط ، وذلك لصالح مفهوم الأسرة الذى أخذت تنسج حوله الأحلام الخاصة بدفء المأوى الطبيعى وتوافر الحب والعطف والرعاية الأسرية اللازمة ، وكلها عوامل ، كما نرى ، تساعد الطبيعة وتساندها فى وظيفتها العلاجية والإستشفائية[٦] .

لا جرم ، من ثم ، أن يكون موضوع الأوبئة بما يقدمه من عناصر مجهولة وما يتطلبه من نمط معرفى مفتوح ، بالنسبة للنسق الفكرى لهذا النوع من الطب الشمولى والمنغلق على ذاته ، عاملاً من عوامل اليقظة والإحساس بالتمايز والإختلاف . إن القضية التى يطرحها موضوع الأوبئة الجديدة كالتيفوس والملاريا فى أواخر القرن الثامن عشر تختلف إختلافاً جذرياً عن نظيرتها فى العصور الوسطى وحتى الجزء الأكبر من العصر الكلاسيكى نفسه ، من حيث أن الأوبئة المستجدة تمثل بالنسبة للوعى الطبى عنصراً غير مألوف ولا يمكن من ثم دمجه فى النسق المعرفى السائد ، بينما كان المنظور القديم للأوبئة ( كالبرص والطاعون ) يدمجها فى إطار جاهز من الرمزية الدينية المتوارثة . إن المطروح هنا مسألة وعى فى المقام الأول ، مع ما يصاحب هذا الوعى من هوة قائمة بين مستوى الخطاب الطبى أى الممارسة النظرية وبين مستوى الواقع ، وإن كان هذا الأخير لا يخلو هو نفسه من خلفية تفسيرية توجهه وتشكله .

مهما يكن من أمر ، إن البرنامج الجديد للجمعية الطبية الملكية ، الذى يحدده قرار التاسع والعشرين من إبريل ١٧٧٦ ، سوف يعبر من خلال العناصر والموضوعات المطروحة للبحث ( دراسة الطوبوغرافيا والمناخ والأمزجة وتحليل الأوبئة ) عن المتطلبات الجديدة ، وهى شديدة الإتصال بالرغبة فى إقامة طب ذى مجال إجتماعى مفتوح يساعد ، بقدر كبير ، على تحطيم الإطار النظرى

المغلق والمسطح لطب الأنواع . إن هذه الرغبة تعبر ، من غير شك ، بسبب حداثتها وإرتباطاتها الضمنية مع ايديولوجيا الثورة فى بدايتها ، عن إرادة التحرير الشامل التى تحكم النظرة الطبية والتى تسعى إلى فتح أبواب الرؤية كاملة أمامها ، وذلك إلى الدرجة التى يتطابق فيها الإنجاز المعرفى مع خبرة الحياة بدرجاتها ومستوياتها المختلفة . ومن هنا يتكون ، فى نهاية القرن الثامن عشر ، نوع من العيادة الأولية التى لا تختلط ألبتة مع فحص الحالات ، وهو تيار معروف فى الماضى ولم يتنكر له أحد ، ولا مع العيادة المتخصصة التى لا ترى النور حقاً إلا فى غضون القرن التاسع عشر(٧) .

إن العيادة ، التى تنشأ فى أواخر القرن الثامن عشر ، أقرب ما تكون إلى مناهج العلوم التربوية ، أو قل إلى الصناعة التعليمية والمعرفة العملية المتراكمة منها إلى تجربة جديدة فعلية وقائمة بذاتها . وهى لن تكتسب ، فى واقع الأمر ، أبعادها العميقة والمؤثرة إلا فى ظل حكم الثورة وبَعد رجوعها إلى ربوع المستشفى على أثر هبوط حماس المدافعين عن أهمية الأسرة وأولويتها فى رعاية المرضى . وذلك لأن العيادة لن تتحدد كمعرفة مفتوحة ومحسوسة ، وليس كمجرد خبرة منقولة وممارسات تعليمية متوارثة ، إلا مع التشريعات الثورية للعام الحادى عشر من الجمهورية الأولى . من ثم تصبح النظرة الإكلينيكية إدراكاً ملموساً للمرض ونفاذاً إلى أغواره المظلمة ، وليس مجرد نظرة عقلانية سطحية ومجردة تشمل وتمحو ، فى الوقت نفسه ، الموضوع الباثولوجى ، وعلى هذا النحو ، لن يعود المرض يتراءى أمام النظرة الطبية فى صورته السلبية القديمة التى لا كثافة فيها ولا مقاومة(٨) .

إن الفكر الطبى التقليدى كان يدرك المرض من خلال صورتين : صورة أساسية تتكون من الأعراض ( symptômes ) ، وصورة ثانوية أو تكميلية تشكلها العلامات ( signes ) . وكانت الأعراض تعد جزءاً لا يتجزأ من « كيان » المرض وطبيعته إذ أنها ليست إلا الصورة المثلى التى تبرز العلة من خلالها . وبالنسبة للعلامات ، فكان عليها أن تقوم بدور التنبيه والتذكير : فهى تشير تارة إلى سوابق المريض ( anamnèse ) وتارة أخرى إلى حاضره عبر عملية التشخيص ( diagnostic ) ، كما أنها هى أيضاً التى تسمح بتوقع أو التنبؤ بمستقبل المرض ( pronostic ) . أما فى التجربة الأكلينيكية ، فإن هذا التمايز بين

العرض والعلامة يختفى ليحل محله توحد تام بينهما فى إطار تركيب واسع مكون من دال ومدلول ، وهو الأمر الذى يسمح بإدراك المرض فى كليته العضوية ، إن صح هذا التعبير . ومن ثم يتطابق كيان المرض مع العملية الوصفية بطريقة مباشرة ، ومن غير حاجة إلى المرور عبر جدول للأنواع المرضية ، كما يتأكد التطابق ، فى الوقت نفسه ، بين عمليات إدراك طبيعة المرض ورؤيته وصياغته[9] .

إن ما يتم مع إستتباب المفاهيم العيادية هو إنفتاح النظرة الطبية على الحياة وإدماج الزمن فى « جسم » المرض وإدراك الأحداث الباثولوجية فى صورة سلسلة من الإحتمالات ، ويقول لنا فوكو فى هذا المعنى : « حينما يجلب الطب الفكر الإحتمالى إلى مجاله ، فإنه يجدد قيمه الإدراكية كلية : من ثم يصبح المجال الذى ينصب عليه إهتمام الطبيب مجالاً لا حدود له من الأحداث القابلة للعزل التى لا تخضع لأى نوع من التضامن إلا على شكل سلسلة من الإحتمالات »[10] . إن هذه السلسلة الإحتمالية ، التى تصبح المصدر الجديد لليقين الطبى ، تضم فى إطارها عدداً غفيراً من الأحداث الباثولوجية التى تسمح بفضل تواترها وتكرارها من إستقراء القوانين العامة للطبيعة . كما أن المنظور الإحتمالى يعنى إدخال العناصر الإحصائية فى بناء الحقل الإدراكى للأمراض ، وذلك بالرغم من الإنحراف الذى أدى إليه فى البداية الإستخدام الخاطىء ، للإحصاء : ذلك أنه بدلاً من الإفادة منه فى تأسيس باثولوجيا للظواهر ، كان يستخدم فى إقامة نوع من باثولوجيا الحالات . ويقول فوكو فى ذلك : « من الأمور البالغة الغرابة ، أن تقرن العلامة ، وهى عنصر من مجموعة عناصر ، بمعدل إحتمالى وكأنما ذلك أمر طبيعى ، بينما قيمة العلامة تحددها فى الواقع علاقتها بمجموعة من الظواهر وليس حساب خاص بالحالات »[11] .

أضف إلى ذلك أن العيادة عانت فى بدايتها من إنحراف آخر ، وهو قيامها على الإعتقاد بنوع من التطابق المباشر بين بنية الرؤية وعملية الصياغة ، أو بضرب من التوازى بين الرؤية والخطاب والمعرفة . إلا أن تبنيها للنموذج الكيميائى سوف يتيح لها تجاوز هذا التصور الخطى المباشر للوقائع العلمية

وإستخلاص مجال جديد : ذلك إنه حينما يعبر التحليل من الحقل الدلالى اللغوى ، الذى تتطابق فيه الرؤية والصياغة ، ثم من الحقل الرياضى ، الذى يتمثل فى ألوان من الصياغات الإحتمالية ، ليصل إلى المستوى الكيميائى ، فإنه يستطيع أن يؤسس ، فى النهاية ، مبدأ إنعزال الأجسام وقدرتها ، فى الوقت نفسه، على الدخول فى توليفات فيما بينها. ومن ثم يتغير الوضع المعرفى للحقيقة، فهو لن يعود فى تطابقها المباشر مع الواقع ، وإنما يتحقق بفعل تحلل الواقع وإنشطاره إلى مستويين : المستوى الأساسى أو الرئيسى والمستوى العارض أو الثانوى . على هذا النحو ، تتحول النظرة الإكلينيكية ، بعد أن كانت إنفتاحاً شاملاً على الحقل الإدراكى الذى تتطابق فيه الرؤية والمعرفة ، إلى لمحة ثاقبة تتجاوز الأشكال الحسية الظاهرة لتنفذ إلى العوامل الأساسية ، الأمر الذى تنبثق عنه رؤية جديدة للجسم تتميز بكثافتها وأسرارها وتولد إشكالية مبتكرة تتوزع بين المصدر والأعضاء والأسباب . ومن هنا يتم تحول العيادة إلى مجال التشريح الباثولوجى ، وهو تحول جد متأخر عمل أطباء العصر على تبريره بالتذرع بمعارضة رجال الدين لعملية تشريح الجسد البشرى ، وإن كان فوكو يزعم بأن هذا التبرير لا أساس له ، وأن تشريح الأجساد كان يتم بصفة شبه مستمرة إبان القرن الثامن عشر . وإذا كان هذا السبب الظاهر ليس هو العقبة الأساسية التى حالت طويلاً بين إلتقاء العيادة وعلم التشريح ، فإن السبب الحقيقى الذى يبرزه فوكو هو ضرورة تحول بنية العيادة من تركيبتها التاريخية إلى بنية قابلة لإستيعاب المفاهيم المكانية التى بلورها المجال التشريحى بإرتكازه على مبادىء مواضع المرض وأسبابه وعلى ثنائية الأساسى والعرضى أو الظاهرى[١٢] .

إلا أن الرؤية المكانية التى أتاحها المنظور التشريحى سوف تتحول مع « بيشا » ( Bichat ) من مجال الأعضاء إلى مجال الأنسجة ، وهو ما سيتيح لها بفضل مبدأ وحدة التكوين النسيجى أن تحدد نسقاً جديداً من القرابات ومن الأشكال الباثولوجية العامة . ولكن المشكلة بالنسبة لهذا المدخل ، الذى كان يرتكز على مبدأ الاتساق النسيجى للأعضاء ، هو كيفية إبراز حركة المرض أو سريانه من الناحية الزمنية . ذلك أنه كان على النظرة الإكلينيكية أن تشكل الظاهرة الباثولوجية فى صورة « حجم » حتى يمكنها أن تدمج فى إطار واحد بين

« مجموعة زمنية من الأعراض » وبين « مجال متقارب من الأنسجة » . كما كان على هذه النظرة أن تتجاوز البعد الثنائى ، المكون من الناظر والمنظور إليه ، أو من الذات والموضوع ( الطبيب والمرض ) الذى يقوم على إلتقاء ظاهرى بحت ، إلى نمط داخلى لرؤية لا تتم فيها النظرة الفاحصة إلا من خلال العضو المصاب . أضف إلى ذلك أن « بيشا » إستطاع أن يضع حداً لإنتشار المفاهيم الحيوية ( vitalisme ) التى كانت تشكل الخلفية الفلسفية لمجمل الفكر الطبى منذ عصر النهضة . ومن ثم تصبح عملية تشريح الجثث ، الذى تتحول فيه هذه الأخيرة ولو للحظات إلى رمز للحياة ، ضرباً من المعرفة المرتدة الجديرة بإلقاء الضوء على متاهات المرض وأسراره . و « لبيشا » فى هذا الصدد عبارة مأثورة بالغة الدلالة ، ألا وهى قوله : « **إفتحوا بعض الجثث وسوف تختفى فى الحال الظلمات التى لم تستطع أن تبددها الملاحظة** »(١٣) .

مهما يكن الأمر ، فإن المنهج الجديد ، الذى يقوم على منظور الأنسجة ، قد حدد مجموعة من القواعد الأساسية التى يجب إتباعها حتى يمكن إدراك خفايا المرض ومعرفة وسائل وقنوات إنتشاره فى ثنايا الأعضاء . على رأس القائمة نجد مبدأ « الوحدة النسيجية » ( identité tissulaire ) الذى يحدد مسالك الظواهر الباثولوجية عبر الأعضاء ، وهو المبدأ الذى ترتبط به مباشرة خاصية « عدم نفاذ الأنسجة » ( imperméabilité tissulaire ) التى تحدد كل طرائق إنتشار المرض داخل الجسم بإستثناء طريقتى التجاور والتطابق . ثم نجد بعد ذلك مبدأ « النفاذ على طريقة البريمة » ( pénétration en vrille ) الخاص بإنتشار الداء فيما بين الأنسجة بحيث يمكن لإصابة نسيج ما أن تسبب ، فى الأجل الطويل ، إضطراباً فى وظائف عضو مجاور . وبالإضافة إلى هذه المبادىء الخاصة بتلف الوحدة أو التركيبة النسيجية نفسها ، يجب الإشارة إلى مبدأ « خصوصية صيغة فتك الأنسجة » التى توضح التغيرات الداخلية التى تتعرض لها الأنسجة تحت وطأة المرض ، وذلك مثل تبدل نسيج أو إنتاج أنسجة جديدة . وأخيراً فلنذكر مبدأ « إتلاف التالف » ( altération de l'altération ) الذى يناط به تفسير تداخل صيغ فتك المرض .

إن هذه المبادىء تحدد ، فى منظور الطب الأكلينيكى ، مسار المرض وقنوات إنتشاره ومجال تطوره بدقة لا بأس بها ومن ثم فإن الظاهرة

الباثولوجية لم تعد تعبر عن طبيعة مرضية ، كما كان الوضع فى الطب التصنيفى التقليدى ، فهى قد أصبحت ظاهرة متصلة بالحياة . ذلك أن المرض لم يعد إلا الشكل الباثولوجى للحياة ، وهو إذ يرتبط بالموت فإنما يرتبط بإمكانية وجوده[١٤] . أضف إلى ذلك أن الأعراض ، كما تبرز فى علم التشريح الباثولوجى ، لم تعد جزءاً لا يتجزأ من « كيان » المرض ، وإنما أصبحت مجرد إشارات إلى إصابة عضو من الأعضاء ، كما كان عليها ، لتكتسب دلالتها اللازمة ، أن تحتل مكانتها فى نسق كامل وعريض من التساؤلات . ومن ثم ، فنحن لم نعد ، تجاه الأعراض ، بصدد منهج جديد فى القراءة والتشخيص ، وإنما أمام مجموعة من التقنيات التى تسمح بإستجواب « الجسم فى كثافته العضوية »[١٥] وهو الأمر الذى أتاح للطبيب إضافة بعدى اللمس والسمع إلى بعد النظر ، ومن ثم ترسيخه وتعميقه .

إلا أن التقنية الحاسمة ، فيما يخص عملية التحول إلى الطب العيادى ، تظل مع ذلك تقنية إستجواب الموت . ذلك أن العالم اللامرئى للجسم ، الذى كان يبحث عنه الطبيب باصطناع الوسائل اللامباشرة التى تعتمد على قدر كبير من الخيال والتصورات الكيفية ، قد تبددت ظلماته بفضل تشريح الجثث واستطلاع خفاياها . وليس من شك فى أن هذه الرؤية الساطعة ، التى حقق لها الموت إمكانية الانبثاق والانتشار ، ليست فى نهاية المطاف إلا إدراك الظاهرة المرضية فى أكثر تعبيراتها تميزاً وفردية . ومن ثم ، يصبح الفرد ، على عكس تعاليم أرسطو ، بل وعلى عكس التجربة العيادية نفسها للقرن الثامن عشر ، موضوعاً للمعرفة بدلاً من العام . بيد أن الطب بعامة لن يصل إلى مستوى العلم الوضعى إلا حينما يلحق به المجال الجديد للفيزيولوجيا ، وهو ما سيحقق له ، بفضل المنهج التشريحى والفيزيولوجى ـــ طالما أن التشريح لا يفيد شيئاً إلا على ضوء الفيزيولوجيا ، كما يقول كلود برنار[١٦] ـــ التخلص من أسسه الأنطولوجية ( كينونة الأمراض ) والتحول إلى علم « ردود الأفعال الباثولوجية » ، الأمر الذى يضعنا على عتبة الطب الحديث[١٧] .

**الطب العيادى ومفهوم الفرد :**

ليس من شك فى أن هذه الدراسة ، التى يعجب بها حتى خصوم فوكو وألد أعدائه[١٨] ، لا تخلو من دلالات فلسفية تغوص بنا إلى أعماق الفكر

الغربى وجذوره ، ذلك لأن منهج الكاتب ــ كما أبرزنا أصوله فى القسم الأول ــ لا يقوم على سرد الأفكار وتتبع تطورها على شاكلة مناهج تاريخ الفكر ، وإنما يعمل على إبراز قواعدها اللامنظورة التى تحركها والتى تحدد معناها على ضوء الممارسات الخطابية ( فنحن بصدد خطاب معرفى طبى ) والتاريخية ( لأن حدود أى خطاب محكومة بحقل تاريخى تكوينى وليست وليدة المطلق ) . لذلك ليس غريبا أن نرى فى هذه الدراسة ، بالرغم من حرص فوكو الزائد على احترام خصوصية الخطاب ، وطأة الواقع الإجتماعى والأيديولوجى الذى ولدته ثورة ١٧٨٩ على تكوين بعض المفاهيم الأساسية مثل الفرد وحقوقه وأهميته ، وما قد يكون لذلك من « أثر » على توجيه اكتشافات الأطباء والمنظرين منهم ، خاصة ، لحركة التجديد فى مجال الطب العيادى .

يحدد تاريخ الفكر الطبى بداية الطب الحديث بظهور المفاهيم العيادية فى أخريات القرن الثامن عشر ويعتبرها بمثابة الاعتراف بالأساس « الوضعى » للعلم ، ودليلاً على إنحسار الخلفيات النظرية والميتافيزيقية القديمة وأخيراً إنفتاحاً للنظر على ضرب من الإدراك العملى الفعال . بيد أن فوكو لا يؤمن بأن هذا التحول هو إكتشاف جديد تماماً « للقيم المطلقة للرؤية » ، ولا هو يعتبر هذه النزعة التجريبية خالية تماماً من التصورات النظرية القبلية أو من مخلفات وآثار الأنساق الطبية ــ الفلسفية . ذلك أن العامل الحاسم والهام فى هذا التحول ليس ، فى رأيه ، إكتشاف الفعالية الخارقة للرؤية المحسوسة والمباشرة بقدر ما هو إعادة تنظيم مجال هذه الرؤية بحيث يعاد فيها توزيع العلاقة بين الظاهر والخفى أو بين الغائب والحاضر .

نحن نشاهد هنا نوعاً من قلب منظور العقلانية الكلاسيكية إذ بعد أن كانت هذه الأخيرة تغمر الأشياء بنورها إلى درجة تمحو فيها تفاصيلها ومظاهر وجودها المادى المباشر ، أخذت تنحسر إلى حد تطابقها مع مجال الرؤية والإدراك الذى تحدده الأشياء نفسها فى تواجدها الكثيف الحى ، وهو الأمر الذى يضفى على العين الفاحصة مكانة فى الكشف عن الحقيقة وتأسيسها . لقد كانت الرؤية الديكارتية تعمل على رد الأشياء إلى نوع من الشفافية الخالصة

أمام أنوار العقل السابقة على الوجود ، كما كانت تردها إلى نوع من الصورة المثلى التى تتطابق فيها الأشياء مع ماهياتها ، وهو الأمر الذى يجعل من مظاهر هذا الوجود أشبه بظلال تنحسر ، خلال تحقق العملية المعرفية ، إلى أشكالها الهندسية المثلى . أما فى القرن الثامن عشر ، فإن الرؤية أخذت تخضع لحتميات التجربة وواقع الأشياء وكثافتها الحاملة لخصائص الحقيقة . لقد كان على النظرة الفاحصة أن تحيط بالأشياء وأن تنفذ إلى مركزها حتى تبدد ظلماتها وتكشف الحقائق المستقرة بها . أما الخطاب الطبى فكان عليه أن يعتمد لا على هندسة العقل وأنواره القبلية وإنما على سمك الأشياء وكثافتها التى لا يجدر بنا تجاوزها بأية حال من الأحوال . ذلك أن الأشياء هى التى تحدد مجال التجربة وترسم لها حدودها ، وهى التى تملى علينا ضرورة التعرف على الجزئيات والتفاصيل ، وتعلمنا أن معرفة الفرد تمثل فى حد ذاتها مهمة لا حد لها ، من ثم ، لم يعد فى مقدور التصورات المثالية أن تذيب كثافة الأشياء من صفات وألوان وأشكال زائلة طالما أن النظرة الصافية تبعث هذه الأشياء وتضفى عليها قيمتها الموضوعية . إن هذه النظرة لم تعد تتجاوز الفرد ، على النقيض من العلم الأرسطى والفكر اللاهوتى كله ، لأنها لا ترى علما يقوم إلا به ، وهو الأمر الذى يؤسس حقيقتين سيعيش عليهما ولا يزال العصر الحديث وهما إمكانية إقامة « خطاب عقلانى » حول الفرد ، موضوع العلوم الإنسانية المقبل ، وإمكانية تحديد الذات « كموضوع » ، وهو مطمح وخرافة المناهج الوضعية[19] .

إن إنبثاق فكرة الفردية عبر ممارسات الطب العيادى قد عرفت عند كثير من المؤرخين والمنظرين للفكر الطبى تفسيرات وتبريرات لا تروق كثيراً لفوكو ، ولعل أهمها هو التفسير الفينومينولوجى الذى يضفى بعض السمات العاطفية ، وإن لم تكن الجنسية ، على إكتشاف العلاقة الثنائية ( التى تفترض بالضرورة نوعاً من الثقة والتعاطف ) بين الطبيب والمريض ، وكذلك التفسير الفينومينولوجى الآخر ــ الذى يناقض الإتجاه البنيوى المعارض لكل أنواع الدلالات السابقة على اللغة ــ وهو الذى يفترض فى إنبثاق ظاهرة الفردية نوعاً من الإلتقاء المؤثر بين نظرة متفهمة ووجه صامت من خلال موقف حى مشترك ولكنه لا يقوم على تبادل حقيقى . أضف إلى ذلك تفسيراً ثالثاً يفترض

أن إلتقاء النظرة الطبية الفاحصة بالمريض فى فرديته الخالصة يمثل نوعاً من الإرتقاء العقلانى المتطور نحو شكل من أشكال الإتصال العلمى الراسخ ، ألا وهو الإتصال الذى يلتقى من خلاله العالم بمادة من مواد تجاربه فى أرجاء المعمل أو المستشفى . إن هذه التفسيرات جميعا ، سواء الظاهراتية منها أو التطورية العقلانية لا تستند ، فى نظر الكاتب ، إلى أى أساس علمى ، لأن التحول الذى سمح لسرير المرض بأن يكون مجالاً لحقل من البحث التجريبى ولخطاب علمى مبتكر لم يكن عقلنة منطقية لعادات قديمة ، ولا غربلة أو تنقية لمعرفة نامية فى إلتقائها الحسى البالغ الثراء مع ملكات اللمس والنظرة والتصنت والخبرة العملية[٢٠] .

ليس من شك فى أن هذا التحول ، لو أخذنا فى الإعتبار حتمية المنهج الاركيولوجى الذى يتبعه فوكو ، وهو ضرب من الكانطية المادية التى تفترض أن ظهور أية تجربة معرفية يتطلب توافر شروط إمكان أو ظروف توافر تاريخية ، يجب أن يرد إلى شىء آخر غير التفسيرات التى ترتبط بوعى الأطباء الحاليين ، ومن ثم تجنب إرتدادها على الماضى وتفسيره تفسيراً غائياً . كذلك لا يجب أن يرد هذا التحول إلى ممارسات التعقيب التى غالباً ما تنطق خطاب الماضى بما ليس فيه وغالباً ما تملأ نقاط فراغه بكلمات لم يتفوه بها أحد ، وكأنها تلتقط بذلك رواسب متخلفة من العصر المنصرم ومعبرة عما أراده السابقون . إن إمكانيات التفسير المتعدد ترجع ، فى نظر فوكو ، إلى هذا الإنفراج الذى يتم فى أى خطاب بين الدال والمدلول ، والذى يجعل من هذا الأخير رصيداً إحتياطياً من الإمكانيات الدلالية والتعبيرية التى تتجاوز بكثير علاقة الإرتباط الأولى بالدال ، وليس التعقيب ، فى نهاية الأمر ، إلا إستغلالاً مستمراً لهذه الفرجة وإعادة إستخدام للدال فى قراءات لا تنتهى للحقل الدلالى الذى يناط به . ونظراً لإنفتاح الحقل الدلالى ، على هذا النحو ، أمام كل صنوف التفسير والتعقيب التى تتوخى تحليل المدلولات فى صورة مضامين ، فإن فوكو يقترح علينا للإفلات من هذه الحلقة الخبيثة وإحتراماً للتطابق الأول الممكن بين الدال والمدلول معالجة الوحدات الدلالية أو السيمانطيقية لا كوحدات مستقلة متعددة المعانى وإنما كعناصر وظيفية منتظمة فى أنساق تعبيرية . من ثم ، يمكن تحديد معانى الجمل المنطوقية بطريقة منهجية ، وذلك لا بما تحتويه من مقاصد

معلنة أو ضمنية وإنما بواسطة علاقات التمايز والإختلاف التى تربطها بالمجموعات المنطوقية الأخرى الفعلية والممكنة تاريخياً[٢١] .

ويخبرنا الكاتب بأنه لكى يحقق مشروعه هذا الخاص بإبراز نقطة التحول بين الطب التصنيفى والطب العيادى ، الذى تمخض عنه بروز ظاهرة المريض ــ الإنسان عبر مفهوم الفرد ، قد عمل على إستبعاد المنهجين السائدين فى مجال تاريخ الفكر ، وهما ، كما يسميهما ، المنهج « الجمالى » والمنهج « النفسى » . وذلك بزعم أن المنهج الجمالى يقوم على إستقصاء ألوان من التشابه أو التقارب الفكرى بين النظريات أو كتاب العصور المختلفة على أساس مجموعة من المحاور تدعى أحياناً « روح العصر » أو « رؤية الوجود » أو « التركيبة الإجتماعية ــ الثقافية » ، وأن المنهج النفسى يعنى بتحليل المضامين الفكرية عبر العصور بإصطناع ألوان من السفسطة التحليلية التى تعمل على إبراز الشيء ونقيضه ، وذلك بواسطة مجموعة من الأحكام التقريرية التى سرعان ما يحاول الباحث تقويضها عن طريق الإستدراك والحذف والإضافة . أما فوكو ، نفسه ، فيعنى بمعالجة موضوع التجربة الطبية الناشئة على شكل « مدلول » خلال فترة يتغير فيها « إطاره المنهجى » أو نسقه المعرفى أكثر من تغير المواد أو العناصر المشكلة له ، أى أن نقطة إرتكازه فى هذا البحث هى العمل على إعادة تقييم مدلول التجربة العيادية فى إرتباطه باللغة المنهجية العامة للممارسات المعرفية والعلمية التى يطرح من خلالها ويرتبط بها ، وهو الأمر الذى يتيح له ، كما يقول ، التعرف على إنبثاق « لغة علمية وضعية فى قلب الشعور الغائم »[٢٢] .

على هذا النحو ، فإن الذى يعنى فوكو بإبرازه فى التجربة العيادية لم يعد سرد الوقائع التى واكب ظهورها عبر التاريخ ، وتحليل السلسلة الطويلة من الحقائق والأخطاء التى تعرضت لها ، أو تتبع الآمال والأغراض المختلفة التى ارتبطت بأحلام روادها وتلاميذهم من عصر إلى عصر إلى ما آلت إليه فى الفترة محل الدرس والتنقيب ، وإنما العمل على تحديد إنبثاق الظاهرة العيادية فى صورة « حدث تاريخى » بكر ونادر لعل أسطع دليل عليه وعلى ما يحمله فى طياته من آثار ونتائج بالغة الأهمية بالنسبة لمجالات البحث وحقوله الممكنة هو

تحول سؤال الطبيب التقليدى من « ماذا بك ؟ » إلى « أين تحس بالألم ؟ » ، الأمر الذى يتطلب إعادة توزيع كاملة للعلاقات التى تحكم الجانب الأكبر من العناصر المشكلة للعملية العيادية والخطاب الطبى الذى يلازمها : سواء على مستوى العلاقة بين الدال والمدلول وبين الأعراض ومفهوم الزمن وبين الوصف والموصوف وما يرتبط بهما من درجات الظاهر والأساس الخفى وبين الحدث والتوقعات التى ينبىء بها وأخيراً بين الإصابة والداء التى تشير إليه . من ثم ، تبرز أهمية العيادة ، وهى الإنفتاح الخالص على التجربة وعلى درس الأشياء والإمتناع عن إقحام أى تصورات قبلية على عمل الطبيب ، لا على مستوى الخطاب الطبى الذى حددته لنا كاللغة الموائمة لقوانين الطبيعة ولكن على مستوى الإمكانية التى فجرتها أمام قيام خطاب طبى فعلى : أى خطاب حر ومباشر ومفتوح على المرض[٢٣] .

ويتساءل فوكو بعد تقريره بأن تحرير النظرة الطبية لم يكن وليد الصدفة ، أو نتيجة لعملية من عمليات « التطهير النفسى أو الابستمولوجى » بقدر ما كان إعادة تنظيم لبنية المرض داخل إطار المنهج الإستقرائى الجديد الذى فرضته التجربة العيادية التشريحية ، والذى جعل منها شكلاً مقبولاً من « أشكال المعرفة » ، وهو الأمر الذى ما كان ليتم فى نظره ، بجانب إعادة تكوين « حقل الإستشفاء » وإعادة توزيع العلاقات فيه سواء بين « وضع المريض والمجتمع » أو بين « أشكال العون والمعرفة » ، إلا بفتح اللغة العامة على مجال جديد تماماً : وهو قيام علاقة تلازم أساسية بين ما نراه وما يمكن أن نصوغه فى خطاب ، أى بين موضوع الرؤية وموضوع الوصف العلمى . ومعنى ذلك هو الإنفتاح اللانهائى لعالم الطبيعة أمام أنوار الرؤية وقدرات اللغة ، بحيث تصبح كل عملية وصفية هى عملية كشفية للحقيقة فى الوقت نفسه . أضف إلى أن العملية الكشفية ، التى تلازم عملية الرؤية والوصف ، تفترض بدورها إمكانية قيام الجثة وما تمثله من تجسيد وإبراز لحقيقة الموت الخفية كمجال خطابى ، أو بعبارة أخرى ان نشأة التشريح العيادى ما كانت لترى النور إلا بظهور إمكانية قراءة درس الموت كظاهرة فردية عبر خطاب وصفى مفتوح . وهكذا أمكن للموت أن يقدم الأساس الوضعى والعملى لمعرفة المرض وتخليصه سواء من الميراث الميتافيزيقى الثقيل الوطء أو من المفاهيم

السلبية التى تقدمه ككيان مضاد للطبيعة ، ومن ثم يصبح الموت « القبلية المادية » الضرورية لفهم ظاهرة المرض ومعرفتها عبر « الجسم الحى للفرد »(٢٤) .

إلا أن مبدأ الموت وتوظيفه فى فهم حياة الفرد وتدعيم وظائفها يتجاوز من الناحية المنهجية والانطولوجية أو التكوينية لحظة الاكتشاف التى انبعثت فى مجال التجربة العيادية إلى درجة أنه يطرح بشكل جذرى قضية إمكانية اتخاذ الفرد نفسه ــ وهو نقيض العلم فى التجربة الأرسطية ــ كموضوع للعلم ، وقضية تشكيله فى صورة « وجود خطابى » يقوم على فجوة هى فى حد ذاتها إلغاء لذاته ومحو لها . فعلم النفس ، كما رأينا ، لم ينشأ إلا على أساس من فجوة العدم التى شكلتها تجربة الجنون فى العصر الكلاسيكى وما لازمها من تأسيس العزل كبعد تكوينى من أبعاد الضمير الغربى ، وهو الضمير الذى لا يشكل ، فى نظر فوكو ، إلا نوعاً من استبطان جدران السجن وما يرتبط به من أجواء الرذيلة والجريمة . وبفضل توظيف الموت وإستثماره فى فهم وظائف الأعضاء وهندستها التشريحية ، استطاع الطب أن يصل إلى أعمق مكونات الجسم البشرى وأن يكون علماً فعالاً ومثمراً يقوم على الخصوصية الفردية . بل إن الموت ، كما يذهب فوكو ، هو الخلفية الأساسية التى تضفى على الثقافة الغربية أعمق دلالاتها ومعانيها : فهو الذى يبرز مبدأ العالمية من خلال الصور الفردية ، وهو الذى يضفى على اللغة بما يفرضه عليها من انشطار ومحدودية هذا الطابع المفارق الذى يمزج فيه بين عالميتها كأداة وبين الطابع الزائل والفريد فى الوقت نفسه للفرد الذى يستخدمها . كما أنه لولا الموت ، لما استطاع علم المحسوسات أن ينتظم فى هيئة خطاب ، ولما تمكنا من رؤية هذا المجال الفريد العام الذى أسست الأجسامُ فى تشابكها مع الكلمات قواعَد تكوينه(٢٥) .

إن الطب الحديث يلعب ، فى نظر فوكو ، دوراً نموذجياً فى تكوين العلوم الإنسانية التى ترى النور مع بدايات القرن التاسع عشر ، ذلك أنه بطرح إمكانية قيام علم موضوعى يصبح فيه الفرد ذاتا وموضوعا فى الوقت نفسه يفترض ضمنا قلبا جذريا لمبدأ المحدودية ( finitude ) المؤسسة لأنطولوجيا

الإنسان . فالمحدود لم يكن يمثل فى قلب الفكر الكلاسيكى إلا نوعاً من السلب المناقض لمبدأ اللانهائية الذى يقوم عليه الهيكل المعرفى اليقينى كله بدعامتيه الرياضية ( لغة الكون كما كان يقول جاليليو ) والعقلانية المثالية . أما فى نهاية القرن الثامن عشر ، فإن فكرة المحدودية سوف تكتسب طابعها الوضعى والإيجابى ، وذلك من جراء إلتقائها بالبنية الانثربولوجية ( وفوكو كعادته لا يشرح أسباب ظهور الأبنية الابستمولوجية فى فترة بعينها وليس فى أخرى ) التى تحدد هوية الفرد ــ وهذا هو شرط الإمكان أو القبلية التاريخية ــ على أساس من محدوديته المصدرية والغائية من جهة ، والتقائها من جهة أخرى على المستوى الإمبريقى بتجربة الطب العيادى فى اتصاله المباشر المحسوس بهذه الطبيعة الفردية الزائلة الفانية التى تشكل المحدودية الانطولوجية للإنسان ، ومن ثم هذا الدور النموذجى الذى سوف يلعبه الطب بالنسبة لمجمل العلوم الإنسانية .

فالطب ، كما يذهب فوكو ، يطمئن الفرد على طبيعته المحدودة ، ويوفر له السيطرة على الموت ولو إلى حين ، بما يقدمه له من إمكانيات وتقنيات تدخل على نفسه الأمل وبما يزوده به من تصورات وضعية قائمة على عقلنة الحدود البشرية وتطويع الإنسان على قبولها . من ثم تحول الفكر الطبى إلى ضرب من الفلسفة التى لا تقل عمقاً وأصالة عن الفكر الرياضى ، وهو ما نراه من خلال عملية الإجلال والتقدير العظيمين التى أضفتها الثقافة الأوروبية على أمثال « بيشا » و « بينل » و « فرويد » والتى تعنى أن هذه الشخصيات لم تقم فقط بدورها كمجرد أطباء وإنما تجاوزته كثيراً بقيامها بدور فلسفى يطرح قضايا المصير الإنسانى فى الحاضر والمستقبل . أضف إلى ذلك أن هذا « المضمون » الذى تفرزه التجربة العيادية ليس بغريب على التجربة الغنائية ، كما عبر عنها هيلدرين وريلكة ، بل وعلى مجمل التجربة الرومانسية التى ما زالت تهيمن على ضمير الإنسان الغربى وعقله ووجدانه إلى يومنا هذا ، ألا وهو موضوع « المحدودية » التى يمثل الموت أكثر أشكالها هيبة وجذرية ، والتى أصبح التخلى

عن مبدأ اللانهائية سمة من سماتها القهرية التى حتمت على الإنسان الغربى أن يحقق ذاته من خلال الموضوعية الصارمة التى تحددها له طبيعته الزائلة . لا غرابة ، من ثم ، أن يتخذ وعى هذا الإنسان بنفسه أسلوب المعرفة الوضعية ، وأن تكون هذه الوضعية هى القاعدة الأساسية التى تحكم علاقته باللغة والوجود ، والتى تحتم عليه ألا يدرك « إنسانيته » إلا فى شكل « موضوع »(٢٦) .

★ ★ ★

(١) حينا نتحدث عن الوضعية نستخدم كلمة إرتضاها فوكو لنفسه ، وهى ليست وضعية كونت ( comte ) التى تشىء العلاقات الإنسانية ، وإنماخصوصية الموضوعات التى تنشأ فى إطار خطاب البحث بعيداً عن إرادة الذات الباحثة وقصدياتها . أما الظاهرية ، فهى ما يرتبط عند فوكو فى تأثره ببلانشو ( Blanchot ) بما يسميه « فكر الخارج » ( pensée du dehors ) . ومفاد ذلك أن الفكر من المنظور اللغوى البحت ، أى فى تولده من ميكانزمات وإجراءات الخطاب الذاتية وبعيداً عن تصورات الباحث أو العصر المسبقة ، بل وعن كل غائية مرتدة ليس إلا منتجاً خارجياً . من ثم يلتقى فكر التناثر عند فوكو مع فكر الخارج عند بلانشو .

يقول دولوز فى هذا الموضوع : « إن اللجوء إلى مبدأ الخارج عند فوكو موضوع ثابت ، ومعنى ذلك أن التفكير ليس ممارسة فطرية لإستعداد ما ، وإنما عليه أن يطرأ على الفكر . فالتفكير لا يقوم على تأملات داخلية ترتبط بين المرئى والمصاغ ، وإنما يتم بفعل تدخل لخارج يعمل على حفر المسافات ودفع وتمزيق الداخل » . Gilles Deleuze, **op.cit.**, p.93.

(٢) ميشيل فوكو ، **أركيولوجيا المعرفة** ، ص : ٦٥ .

(٣) ميشيل فوكو ، **نشأة العيادة** ، المقدمة ، ص : ٧ .

(٤) ميشيل فوكو ، **نشأة العيادة** ، المقدمة ، ص : ١٤ — ١٥ .

(٥) Glaude Bernard, **Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.** Paris, Garnier-Flammarion, 1966. p.26.

(٦) ميشيل فوكو ، **نشأة العيادة** ، ص : ٢ — ١٦ .

(٧) من هنا ، كما يذهب بول فين وبسبب هذا الإنقطاع الجذرى الذى يتم بين نشأة العلوم الحديثة ، بإستثناء الرياضيات ، وبين تاريخها يتبين أن الطب الكلاسيكى والطب فى القرن التاسع عشر ليس فيهما شىء مشترك سوى الاسم .
Paul Veyne, **Comment on écrit l'histoire** Paris Ed. du Seuil, 1971, p. 374.

(٨) ميشيل فوكو ، **نشأة العيادة** ، ص : ٢٨ — ٣٨ و ٥٨ — ٨٢ .

(٩) **المرجع نفسه** ، ص : ٨٨ — ٩٤ .
إن هذا التطابق بين وصف المرض الذى تلتقى فيه الرؤية والصياغة مع الطبيعة بدلاً من المرور عبر التصورات الميتافيزيقية يحكم الثورة الفكرية الخاصة بالعلوم فى أواخر القرن الثامن عشر كما نظرّ لها كوندياك أستاذ لافوازييه . على هذا الأساس حاول لافوازييه وضع حد للغة الكيفية أو لغة الصفات التى كانت تسيطر على

الكيمياء وإستبدالها بلغة تلتقى فيها مباشرة الأسماء بالموادأو الأشياء بالعلامات والأفكار ، وهذا هو ما بلوره فى **خطابه الإفتتاحى لمبحثه الأولى فى الكمياء** .
انظر فى ذلك : François Dagonet, « Sur Lavoisier, présentation du : Discours préliminaire », in **Cahiers pour l'Analyse. Paris, Ed. du Seuil, no 9,1968, p. 179.**

(١٠) ميشيل فوكو ، **نشأة العيادة** ، ص : ٩٧ .
(١١) ميشيل فوكو ، **نشأة العيادة** ، ص : ١٠١ — ١٠٣ .
(١٢) ميشيل فوكو ، **نشأة العيادة** ، ص : ١٢٥ — ١٢٧ .
(١٣) ميشيل فوكو ، **نشأة العيادة** ، ص : ١٣١ — ١٤٨ .
(١٤) فى مرحلة لاحقة سوف يوضح كلود برنار أن تشريح الموت لا يكفى بالرغم من أهميته البالغة ، لمعرفة وظائف الحياة ، ولذلك لا بد من إجراء التجارب على « الأحياء » بالرغم مما يثيره هذا الموضوع من قضايا أخلاقية .
راجع كلود برنار ، **المرجع المذكور** ، ص : ١٥١ — ١٥٦ .
(١٥) ميشيل فوكو ، **نشأة العيادة** ، ص : ١٤٩ — ١٦٤ .
(١٦) كلود برنارد ، **المرجع السابق** ، ص : ١٥٦ — ١٦٨ .
(١٧) ميشيل فوكو ، **المرجع السابق** ، ص : ١٦٦ — ١٧٤ و ص : ١٩٤ .
(١٨) José-Guilherme Merquior, **op.cit.**, p. 34-35.
يقول المؤلف بعد إطراء هذه الدراسة التى يشبهها بدراسات كوهن ( Kuhn ) وخاصة فيما يرجع إلى تحولات « برادجمات » الفكر العلمى ، بأن موضوعى الموت والفرد اللذين تتكشف عنهما دراسة الرؤية العيادية التى أسسها إكزافيه بيشا فى كتابه عن **«التشريح العام»** ( ١٨٠١ ) هما ، فى الوقت نفسه ، إحدى الموضوعات الكبرى للفن أو الأدب الرومانسى ، كما يلاحظ المؤلف ان نهاية الطب الكلاسيكى بمفهومه الخاص بثنائية المرض /الصحة سوف يقابلها فى الطب العيادى مفهوم الجسم المريض /السوية ، وهو ما يشكل نوعاً من الإلتقاء بين رسالة فوكو عن **«تاريخ الجنون»** وبين نهاية كتابه عن **« نشأة الطب العيادى »** حول مفهوم السوية الذى يؤدى إلى قهر مفهوم الإنسان كما يتصوره الكاتب .
(١٩) ميشيل فوكو ، **المرجع السابق** ، ص : ٩ — ١٠ من المقدمة .
(٢٠) ميشيل فوكو ، **المرجع السابق** ، ص : ١٠ — ١١ من المقدمة .
(٢١) ميشيل فوكو ، **المرجع السابق** ، ص : ١٢ — ١٣ من المقدمة .
(٢٢) ميشيل فوكو ، **المرجع السابق** ، ص : ١٣ — ١٤ من المقدمة .

(٢٣) ميشيل فوكو ، **المرجع السابق** ، ص : ١٥ .
(٢٤) ميشيل فوكو ، **المرجع السابق** ، ص : ١٩٨ .
(٢٥) ميشيل فوكو ، **المرجع السابق** ، ص : ١٩٩ .
(٢٦) ميشيل فوكو ، **المرجع السابق** ، ص : ٢٠٠ .



# الجـزء الثانـى
# ( البــاب الثانـــــي )

## النظم المعرفية ونشأة العلوم الانسانية



# ١ ــ التكوينات الخطابية منذ عصر النهضة وحتى نهاية العصر الكلاسيكى

لقد جنح الكاتب فى دراسته عن « **نشأة العيادة** » إلى تطبيق المفاهيم البنيوية والمناهج اللغوية المتصلة بها ، وإن كان ذلك لا يتطابق كلية مع المنهج الأركيولوجي الصارم الذى اشتقه لنفسه ، والذى تقصينا أبعاده المختلفة فى الجزء الأول من هذه الدراسة . وها نحن ذا نراه فى هذا الكتاب الموسوعي « **الكلمات والأشياء** » ، الذى يكرسه لدراسة مايسميه « حفريات » المعرفة ابان عصر النهضة والعصرين الكلاسيكي والحديث ، يأخذ فى التحول التدريجي عن الأساليب والطرائق البنيوية المعروفة ليتعلق بقوة بأهداب منهجه المستحدث عاملا على صقله وتهذيبه وجاهدا فى تنقيته والتفرد به إلى الدرجة التى ستوصله فى النهاية إلى التنكر التام للبنيوية وما يواكبها من فلسفات ضمنية أو معلنة .

الا أن هذه الدراسة ، التى يرغب صاحبها فى تخصيصها للبحث عن نظام التشابه والاختلاف الذى يحكم شبكة الأنساق المعرفية الغربية منذ انبثاق العصر الحديث وحتى يومنا هذا ، لا تخلو مع ذلك من « الملامح » البنيوية[1] ، وذلك بالقدر الذى يشكل فيه المخطوط العام للكتاب ضربا من التصور اللغوى للممارسات الفكرية المختلفة التى تتكون منها الأنماط الابستمولوجية الثلاثة التى حاول الكاتب استخلاصها وتحليلها . أما فيما خلا ذلك ، فالدراسة تحتل مكانها في اطار من الدراسات الابستمولوجية التاريخية التى عرفتها المدرسة الفرنسية والتي اشتهر من أقطابها باشلار وكويريه ( Koyre ) وكانجيلم ، وهي ، كما يبدو ، تتعارض بطريقة جذرية مع مفهومين أساسيين من المفاهيم التى سيطرت في الغرب على هذا النوع من الدراسات ، نقصد تاريخ الفكر العلمى ، في بدايات القرن العشرين ، وهما مفهوم « العقلانية » البحت الذى كان سائدا مع برونشفيج ( Brunschwicg ) ومفهوم « الموضوعية » الذى يرتبط بمضامين النظريات وتطورها وفقا لمفاهيم تقوم على الاكتشاف التدريجي « للحقيقة »[2] ، وهو ماكان سائدا فى دراسة تاريخ العلوم قبل ابتكار مبدأ القطيعة المعرفية على ايدى باشلار وكويريه .

ان هذه الدراسة تمثل فى الواقع الجانب المقابل لدراسة الكاتب عن « **تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكي** » ، وذلك اذا اعتبرنا أن فوكو كان يُعنى فى بحثه عن تاريخ الجنون بابراز منطقة المغاير وحدود السلب والاختلاف التي يقوم على اتقائها ومحاشاتها العقلُ الكلاسيكي حتى يمكن أن يَبْرُزَ فى كيانه الوضعي المطابق لذاته . أما في هذه الدراسة ، فإن الكاتب ، على العكس من ذلك ، يحاول ابراز هوية التنظيمات التي يفترضها قيام هذا العقل ، ولكن من منظور المغاير أو الخارج عن نطاق الهوية . وهذا مايسميه ميشيل سير فى « المقال السابق الذكر »[٣] بالمنظور « الاثنوغرافي » الذى يفترض تباعد الباحث وانقطاع اى لون من الوان الاتصال بين ثقافته الأصلية والثقافة « الأجنبية » أو القديمة محل البحث ، وهو الأمر الذى يطرح علينا قضية امكانية تطبيق هذا المنظور المغاير من قبل ميشيل فوكو على ثقافة غربية تخصه أولا ، وتعد فى جزء أساسي منها ، ثانيا ، معاصرةً له ومشكلةً الى حد ما للإطار التاريخي الذى يفكر من خلاله .

ولعل هذه القضية تطرح علينا بدورها موضوعا آخر ملازما لها ، وهو موقف الانسان من تاريخه : فهل هو فى استطاعته أن ينفصل عنه ، وأن يخلع نفسه من الزمان التاريخي الذى يشكل أساس تكوينه وهويته الفردية والاجتماعية ؟ لقد طرح بول فين[٤] هذا التساؤل وأبرز أهمية اكتشاف القاعدة الزمنية « للدزاين » ( Dasein ) أو الانسان عند هيدجر ، وارتباط هذه الزمنية المؤسسة للفرد بالزمان التاريخي الى درجة أن الشعور المدرك لذاتيته لا يمكن فصله عن المضمون التاريخي المكون له كضرب من الوجود التاريخي وهو الأمر الذى يستبعد أية امكانية لاحداث البعد اللازم والموضوعي في عمليات الحكم على التاريخ . الا أن بول فين يوضح لنا هذا اللبس الذى تقوم عليه عملية ربط مفهوم الزمان المكون لمحدودية الانسان بمفهوم الادراك أو الوعي التاريخي . ذلك أن الوعي المباشر للانسان ، كما أبرزته التجربة الفينومينولوجية[٥] ، ليس له مضمون تاريخي بقدر ماهو ادراك مطلق وكلى للزمان ، لأن عملية معرفة الماضي التى يسعى المؤرخ للوصول اليها ليست ، كما يذهب بول فين ، ادراكا

حدسيا أو تلقائيا لمجموعة من المعطيات الجاهزة ، وإنما هي حصيلة بناء كامل وإعادة تكوين لمجموعة من الأحداث التى لا علاقة لها باحساس المؤرخ وان كان يمكنه ، من غير شك ، أن يتفاعل معها .

من ثم ، يمكن التمييز بين وعينا بالزمن ، وهو وعي لايمكن فصله عن الوجود ، كما تدلنا على ذلك التجربة الظاهراتية التى ينطلق منها هيدجر ، وبين وعينا بالتاريخ الذى يفترض نوعا من التباعد بين الذات كاحساس مباشر غير مرتد وبين تصورها للأحداث الخارجية وخاصة ما تموضع منها فى صورة الماضي . ناهيك من ثم بعمل المؤرخ الذى لا يستطيع أن يلقى الضوء على المادة التاريخية الا من خلال عمليات معقدة من البناء والتركيب واستخراج الأسباب والنتائج ، وهو الأمر الذى يفترض القدرة على اعادة توزيع الأحداث وترتيبها فى صور جديدة ، كما يفترض القدرة على تجريدها من حركتها الزمنية الفعلية اذ أن ادراك هذه الحركة وفهمها على المستوى المعرفي شيء والمشاركة فيها أو معايشتها بطريقة مباشرة شيء آخر .

وهذا هو فى ظننا مايقوم به فوكو بصدد « الأحداث المعرفية » التي شهدتها فرنسا وأوربا الغربية منذ عصر النهضة وحتى أيامنا هذه . فهو لا يعني بترتيبها الزمنى أو بحركتها الجدلية ، ولا يعنى بعد ( سوف نرى كيف يضطر فوكو فيما بعد على ضوء المنهج الجينيالوجي إلى أخذ العلاقات اللا خطابية في الاعتبار ) بربطها بمصادرها الاجتماعية أو بقواعد انتاجها الأيديولوجي . ذلك أن فوكو يؤمن بأن لكل ثقافة مجموعة من « الشفرات » التى تحدد لكل انسان بطريقة مسبقة ، أي عن طريق القبلية التاريخية ، مختلف الأنظمة الامبريقية التي يحقق من خلالها ممارسته للغته وتشبعه بقوالبها الادراكية وانماطها السلوكية والقيمية . الا أن النظام الذى تشكله هذه الشفرات ، والذى يتميز بطبيعته اللاواعية بالنسبة لمعظم الممارسين له ، قد لا يكون على هذه الدرجة من القوة المباشرة واللامرئية بالنسبة لجماعة المفكرين والعلماء والمنظرين المعنيين بتبريره وتفسيره وشرح قواعده وأصوله ، اذ أنهم سرعان مايكتشفون بين هذا النظام

وبين اشكاله الامبريقية « منطقة وسطى » غير محددة تماما تبرز فيها امكانية قيام أشكال أو أنظمة مغايرة لا تقل جودة أو فعالية عن مثيلاتها المتحققة تاريخيا ، بل وقد يكتشفون امكانية قيام شفرة اخرى تتيح ضروبا أخرى من التنظيم ، وهو الأمر الذى يفسح المجال لنقد النظام السابق وإحداث التغيير .(٦)

مفاد ذلك أن فوكو يؤمن بأن الثقافة تستطيع أن تتحرر من احدى شفراتها اللغوية أو الادراكية أو العملية لتطبق على أنظمتها الامبريقية المباشرة شفرة اخرى ، وذلك من حيث انها تجد نفسها ، كما يقول ، أمام « الكيان الخام للنظام » أى امكانية النظام . ومن ثم تتاح باسم هذا النظام « الخام » أو الممكن عملية انتقاد للشفرات القائمة على اللغة والادراكات والممارسات . غير أن الغريب فى الامر ، هو أن فوكو يربط هذه اللحظة الارتدادية ، التى يتمخض عنها هذا التباعد بين النظام القائم وتطبيقاته الامبريقية ، لا بذات المفكرين ووعيهم وانما بالثقافة نفسها ، وهو الأمر الذى يفترض وعيا مناطا بالنظام نفسه حتى يطرح عملية الامكان وحدوث المغاير . ولما كان هذا الوعي يشكل شبه استحالة منطقية ، فإن فوكو يستعيض عنه بالاشارة إلى ألوان من الانزلاقات والتعارضات التي تحدث داخل الممارسات الثقافية وفيما بينها بحيث تتسع الهوة ، وتتأزم العلاقات بين النظام وأشكال وجوده التاريخية .

**التحول الابستمولوجي بين عصرين :**

انطلاقا من هذه المقدمات نفهم أن ينصب اهتمام الكاتب لا على تاريخ الفكر نفسه أو تطور النظريات العلمية ، وانما على القواعد الابستمولوجية التى تنظم بطريقة غير واعية هذا الفكر أو هذه النظريات . وليس من شك فى أن هذه القواعد لا معنى لها الا اذا حددت عملياتها وعلاقاتها داخل الحقل المعرفي الذى تنشأ فيه ، والذى قد تتجاوزه الى حقول معرفية أخرى عن طريق الادماج او الاستقطاب ، اذ أن عملية انتقال الطرائق الفكرية من مجال معرفي الى آخر تشكل صلب هذه الدراسة ، وان كان فوكو يكتفى — للأسف — بوصف ضروب مختلفة من هذا الانتقال ولا يعنى بتفسيره أو تبريره . ونحن

لا نعتقد ان عملية انتقال النماذج الفكرية ، من غير أن يكون هذا الانتقال بالضرورة غير واع ، بين المجالات المعرفية بالشيء المستغرب ، فهي فى الواقع قاعدة أساسية من قواعد الفكر العلمي الحديث الذى لم يعد يعمل من منطلق التراكم المعرفى المطلق أو في إطار البحث عن الحقيقة ، وإنما على أساس من « برادجمات » أو مجموعة من الاشكاليات التى توجه البحث وتؤدى إلى إنتاج الوان من المعارف الفاعلة .(٧)

ان الكاتب يقدم لنا ، فى هذه الدراسة ، ثلاثة مواقف حاسمة في تاريخ الفكر الغربي . أما أولها فيتصل بعصر النهضة حيث يشكل مبدأ « التشابه » الركيزة الابستمولوجية أو الصيغة الأساسية لأي لون من ألوان الوجود المعرفي ، ويرتبط ثانيها بالعصر الكلاسيكى ( بالقرنين السابع عشر والثامن عشر ) حيث يتلاشى مبدأ التشابه لصالح اشكالية « التماثل والاختلاف » ، وأخيرا يبرز ثالثها فى صورة « تاريخية » جذرية تشكل الخلفية الحاملة ضمنا لمجمل الفكر الحديث ابتداء من القرن التاسع عشر والى يومنا هذا . ويبدو أن هذه الاشكالية الأخيرة ، التى تربط بين مبدأ محدودية الفرد ومفهوم المركزية الانسانية ، أخذت تميل الى التصدع انتظارا لأول فرصة مناسبة لكى يكتشف الفكر البشري صيغة أو بنية مغايرة تتيح له ألوانا جديدة من التشكل والتكوين .(٨)

قلنا ان العالم الفكرى لعصر النهضة يرتكز على مبدأ التشابه ( ressemblance ) الذى تتفرع قواعده المعرفية الى أربع : التوافق ( convenance ) والتنافس ( émulation ) والتماثل ( analogie ) والتعاطف ( sympathie ) . والتوافق هو نوع المواءمة المكانية التي توفق وتقارب بين الأشياء فى العالم ، وهو الأمر الذى يتيح لمبدأ التشابه الأول احداث عملية الترابط أو التسلسل بين العلل والمعلولات التى تبدأ مع المحرك الأول أو العلة الفاعلة وتنتهي الى أدني المخلوقات . ويقابله مبدأ التنافس الذى يعد مرآة للأشياء المتضاربة فى هذا الكون ، وان كان هذا لا يمنع كونه فى الوقت نفسه نوعا من

الملاءمة المعكوسة التى تربط بين الأشياء المتنافرة أو المتصارعة وذلك بردها اليه كمركزها الفاعل .

أما القاعدتان الأخريان فأكثر تعقيدا وتشابكا . ذلك ان التماثل يشكل مكانا يلتقى فيه التوافق والتنافس وتتقاطع فيه التجاورات المكانية مع العناصر المتشابهة أو المتنافرة عبر المسافات البعيدة . كما أن مجاله بالغ العمق : فهو لا يربط بين التشابهات الظاهرية للأشياء ، ولكن بالأحرى بين العلاقات الدقيقة التى تخفي عن الابصار فى الوهلة الأولى . وللتماثل ، بالاضافة إلى ذلك ، فضيلتان هما خاصية الارتداد وخاصية التعددية ، كما أن له مركزا مفضلا وهو الانسان . ويتميز هذا الاخير « بتناسب وضعه بين السماء والحيوانات والنباتات من جهة وبين الأرض والمعادن والترسبات الكلسية والعواصف من جهة أخرى » .(٩) وأخيرا يتبقى مبدأ التعاطف الذى يشكل ضربا من التشابه الحر الفضفاض ، فهو لا يخضع لأي ضرورة من ضرورات التجاور ، ولا لأي حتمية من الحتميات التى تعمل على بعد . إنه يشكل فى قلب هذا الكون قوة التحول والتغيير ولكن في اتجاه المماثل. لذلك لابد من موازنته بقوة مناهضة له ، وهو مايقوم به مبدأ التنافر ( antipathie ) الذى يعمل على التشتيت والتبديد بدلا من التجميع والتوحيد . وبفضل هذا التعارض بين المبدأين يتم الحفاظ على هوية الأشياء ووحدة العالم ، كما يتم الابقاء على توازنه الأزلى .(١٠)

ان هذه القواعد الأربع تحدد عوامل التشابه ، الا أنها لا تكشفها للعيان ، اذ أن عملية الكشف تقوم بها ضروب من العلامات أو الرموز المرئية التى يناط بها رفع الحجب عن العلاقات الخفية أو الكامنة بين الموجودات . من ثم ، يكون مبدأ التشابه ، من حيث هو الصيغة المعرفية العامة للقرن السادس عشر ، ظاهرا بعلاماته ورموزه ، وغير ظاهر اذ أنه لا يخضع للادراك الا بواسطة علامات التشابه ، التى تحتاج للنفاذ الى كنهها الى تقنيات خاصة للتفسير أو التأويل . ويقول فوكو في هذا الصدد :

**« ان القرن السادس عشر قد جمع بين علم للعلامات ( سيميولوجيا ) وبين فن للتأويل ( هرمينوطيقا ) فى صورة من التماثل والتشابه ، بحيث أصبح البحث عن المعنى هو القاء الضوء على المتشابهات ، والبحث عن قانون العلامات هو اكتشاف الأشياء القابلة للتشابه . من ثم يكون فن التأويل هو نحو الموجودات أو الكائنات »**(11)

على كل حال ، إن هذه التقنيات المعرفية لا تتيح الا ضربين من المعرفة وهما السحر والعلم التجميعى ( érudition ) . فالسحر هو فن التأويل الذى يبدأ من العلامة وينتهى الى الشيء المرموز اليه ، والعلم التراكمى يردنا أيضا إلى الطبيعة ولكن من خلال كنز العلامات التى تضافر على تجميعها القدماء . من ثم تبرز الطبيعة فى صورة نص أو كتاب كبير معد للقراءة والتفسير ، وتصبح اللغة جزءا لا يتجزأ من كيانها بدلا من أن تكون نسقا اعتباطيا من العلامات ، كما نفهمها الآن ، ذلك انها قوة مستودعة في قرارة الاشياء ، من ثم ، يصبح العلم تعقيبا فى المقام الاول : اذ على الباحث ان يفسر لغة الطبيعة الظاهرة أو أن يؤولها عبر علاماتها ، كما عليه أن يفسر أو يؤول الأقوال المسموعة والآثار المكتوبة . ولما كان التعقيب يمتد بداهة الى مالا نهاية ، اصبح من المسلم به ان يعجز العلم عن الالمام بمجمل الحقائق المخبوءة في « النص » الأول الذى تشكله الطبيعة .(12)

الا أن هذه الأرضية المعرفية التى تشكلها اللغة فى القرن السادس عشر تتحول تحولا جذريا مع مطلع العصر الكلاسيكي ، وإن كان فوكو ، كعادته فى عدم تفسير التحولات ربما لاهتمامه فقط بالأحداث المعرفية الفعلية وعدم اكتراثه بالممكن منها ، لا يقدم لنا أى مبرر نقبله أو نتفهمه للنقلة الابستمولوجية التى تتم . من ثم ، نحن لا نلم الا بشيء واحد ، وبطريقة شبه مباغته ، وهو ان « كيان » اللغة قد تم تغيره ، بين عصر النهضة والعصر الكلاسيكي ، من طبيعته الثلاثية التي تعتمد على اتصال « دال » ( صورة العلامات ) « بمدلول » ( مضمون هذه العلامات ) عبر « ظروف مواتية »

( التشابه الذى يمكن اكتشافه بين الأشياء والعلامات ) الى تركيبة ثنائية لا تتجاوز ارتباط دال بمدلول . ومعنى هذا التحول الجوهرى ، في نظر فوكو ، هو وضع حد لهذا التطابق بين اللغة والعالم وتخليص العلامات من مفهوم الشيئية وارتباطها الفعلى بالموجودات حتى تصبح اللغة مجرد نسق اعتباطى من العلامات يقوم على نظام عام للتمثيل ( représentation )[١٣] .

ان مبدأ التشابه سوف يُستبعد ، خلال القرن السابع عشر ، من مجال الفكر العلمي ليلتقطه عالم الشعراء والمجانين ، فالشاعر هو الكائن الفريد الذى يصر ، عن طريق الكناية والاستعارة ، على تجاوز اللغة المجردة للعلامات لالتقاط لغة التشابه الأولية الكامنة فى قرارة الأشياء ، والمجنون هو الكائن الذى لا يقل عنه غرابة ، والذى ينتهى ، من ثم ، بسبب تكاثر التشابهات بين العلامات ووفرتها ، الى الخلط بينها جميعا . ومن هنا يصبح التشابه مجالا مفتوحا للخدع والأوهام . ومن هنا يقوم الفكر الديكارتي ، بعد أن أصبح وجوده ممكنا بفضل الصيغة المعرفية الجديدة ، بتقليص مبدأ التشابه وجبه من خلال ضرب من التحليل يقوم على علاقات من التماثل ( identité ) والاختلاف والنظام والقياس . ويقول لنا فوكو فى هذا المعنى :

**« ان المتشابه الذى ظل طويلا ـــ قلبا وقالبا ـــ مقولة أساسية للمعرفة أخذ ينشطر ابان عملية التحليل الى علاقتى تماثل واختلاف كما ان المقارنة ، سواء اكان ذلك بصورة غير مباشرة عن طريق القياس ، أو مباشرة وعلى نفس المستوى ، أخذت ترد الى النظام . فهى لم تعد مكلفة ، في آخر الأمر ، باكتشاف تنظيم هذا العالم ، اذ أنها لاتتم الا اتباعا لنظام الفكر وبالتدرج الطبيعي من البسيط الى المركب »** .[١٤]

وهكذا تصبح اللغة ، بعد تحررها من ارتباطاتها السحرية بهذا العالم ، أداة العقل الحيادية وآلته البالغة الشفافية ، كما تزداد فى الوقت نفسه أواصر العقل ارتباطا بعلم الرياضيات العام الذى يقوم على النظام والقياس ، وذلك بالقدر الذى

ترد فيه كل العلاقات القائمة بين الكائنات الى القياس ، وكل مسائل القياس الى النظام . ومن ثم ، يتم تأسيس علم عام للنظام يشكل التحليل افضل مناهجه . وليس بالضرورة أن تكون أداة التحليل رياضية بحتة ، اذ أن هناك ، خارج مجال علم الفيزياء فروعا أخرى من المعرفة التى يمكن تأسيسها بفضل التشكيلات المختلفة لأنساق العلامات ، على هذا النحو ، يشير فوكو الى ظهور « علوم للنحو العام والتاريخ الطبيعى وتحليل الثروة » وهي ، كما يقول ، « علوم للنظام فى مجال الكلمات والكائنات والاحتياجات »(١٥) من ثم ، يمكن القول بأن العصر الكلاسيكى يعطى الأولوية للنظام ( l'ordre ) على كل ألوان القياس الرياضي ، وهي أولوية بالغة الأهمية اذ أنها تتيح قيام أنساق مختلفة من المعارف الامبريقية بجانب العلوم الرياضية والفيزيائية .(١٦)

لقد تحددت العلامة اللغوية اذن ، وبعد انسلاخها عن الطبيعة في القرن السابع عشر ، كحدث معرفي بحت . فهي لم تعد تستمد طابعها الاحتمالى أو اليقيني من الطبيعة ، وانما من مكانتها داخل اطار معرفي . لقد اصبحت تعبر عن « علاقة ابدال ممكنة بين عنصرين » ، كما أن « الأشياء قد أصبحت بفضلها متميزة ، محافظة على وحدتها وقابلة للتحليل والتركيب » وهو مايتيح ، كما يؤكد فوكو ، « دخول العقل الغربي فى العصر الكلاسيكى الى مرتبة الحكم ( jugement ) »(١٧) . واذا كانت العلامة تميل إلى الاعتباطية ، فهذه — لاشك — اعتباطية وظيفية ، اذ أن الكلاسيكيين كانوا يعنون فى المقام الأول بصياغة لغة تحليلية وتركيبية جيدة حتى يتمكنوا من ادراك القوانين المكونة للطبيعة . واذا كانت العلامة تبتعد ، مع ذلك ، عن الطبيعة لتصبح في اطار النسق المعرفي الكلاسيكى مجرد علاقة بين فكرتين ، الا أنها — بالرغم من ذلك — لاتستطيع التمتع بصفتها العلامية الا بفضل قدرتها التمثيلية . معنى ذلك ، إنه لن يكون هناك بين العلامة ومضمونها أي وسيط ولا أية عتمة . وكما كان علم العلامات يلتقي ، خلال القرن السادس عشر ، بفن التأويل عبر مبدأ التشابه ، فإن هذا العلم نفسه سوف يلتقي ، في العصر الكلاسيكي ، بتقنية التفسير مباشرة وبفضل القوة التمثيلية البحتة المناطة به . وليس من شك ،

في أن غياب أي نوع من الغور بين الدال والمدلول فى الفكر الكلاسيكيي سيشكل سمته المتميزة بالنسبة للفكر الغربي الحديث ، وذلك بالقدر الذى سيحتاج فيه هذا الاخير إلى نظرية كاملة للدلالة لتفسير الفجوة القائمة بين الدال والمدلول والتى يناط بها عمل الشعور ونشاطه . (١٨)

ان نظرية العلامات تشكل ، من ثم ، جزءا من علم عام للنظام يتفرع هو نفسه الى طرفين رئيسيين : طرف يشكل علما للنظام الحسابي ( mathesis ) ، وطرف يشكل علما توليديا ( genèse ) يناط به تتبع نشأة الانظمة وتكوينها ابتداءا من المعطيات الامبريقية . وعلى هذا النحو ، يمكن تزويد جميع المعطيات القابلة للتمثيل بمثابة سمات لها . من ثم ، يقوم « علم التاريخ الطبيعي» كعلم للصفات التى تجمع بين استمرارية عناصر الطبيعة وتداخلها ، و « علم النقود والقيمة » كعلم للعلامات التي تتيح عملية التبادل وقيام نظام من المعادلة بين الحاجات والرغبات البشرية ، وأخيرا « علم النحو العام » الذى تتيح علاماته للانسان ان يجمع مايخصه من ادراكات وأن يقتطع من حركة الفكر وصيرورته نصيبه من الافكار والتصورات . بيد أن جدول العلامات والرموز لن يكتمل في العصر الكلاسيكي الا بعد أن يضاف اليه مايعرف بفن « التصنيف » ( taxinomie ) الذى سوف يشكل ، فى مقابلة علم النظام الحسابي الخاص بالمقاييس الكمية والنسبية والأحكام والحقيقة ، جدولا عاما للكائنات وقاعدة لتركيب علاماتها ورموزها . ولو أضيف إلى ذلك كله فن « التوليد » لحصلنا على الصورة الزمنية والتاريخية لسلسلة الكائنات . (١٩)

ليس من شك ، بعد ذلك ، فى أن تحدد هذه الأبعاد الثلاثة الوضع الأساسي للغة الكلاسيكية : اذ أن فعل التكلم لم يعد يعنى ترجمة الفكر او اظهاره فى صورة كلام قابل للتخيل المرئي ، وإنما يعنى اجراء الفكر نفسه بواسطة بدائله العلامية ويقصد فوكو بذلك أن اللغة تفقد ماكانت تتمتع به ، خلال القرن السادس عشر ، من كثافة أو « كيان » خاص بها لتصبح مجرد أداة حيادية خالصة للتمثيل . واذا كانت ، من ثم ، لم تعد تردنا بطريقة مباشرة إلى قراءة

الطبيعة فى صورة نص أولي ، فذلك لأنها سوف تولد لنا نمطا معرفيا جديدا : ألا وهو فن النقد الذى سيستُعاض به عن ثرثرة التعقيب . والهدف من النقد الكلاسيكي هو بناء لغة جيدة الصنع بحيث توفى بحاجات التحليل وأغراضه ، الأمر الذى يتطلب حسن اختيار المفردات والحرص على توضيح معناها وتدقيقه ، ودراسة النظام النحوى ومايقتضيه من ادراك لطرائق تركيب الجملة ، ونظام الأزمنة وأنماط الخطاب والصور المجازية على اختلافها . بيد أن الوصول إلى هذا الهدف يفترض من المعنيين بدراسة اللغة وتحليلها ادراك وظيفتها التمثيلية الأساسية ، وهي أنها لا تحقق ما « يدركه الفكر من معرفة مباشرة » الا في إطار من « النظام التعاقبي » .

ولكي تحقق اللغة هذه الوظيفة بطريقة مثلى ، لابد من توافر بعض الشروط الأساسية . ولعل أهمها هى ادراكنا انه لا كيان للغة الا على مستوى الجملة المنطقية ، اذ أن المستوى التعبيرى ليس بكاف فى حد ذاته لتكوين نواة الخطاب طالما أنه لايُكون جملة كاملة المعنى أو شاملة على حكم . كما أن الجملة لابد من أن تحتوى على فعل اذ أن وجوده الظاهر أو الضمني من الضرورة بمكان لقيام الاتصال بين الفكر واللغة ، واذا كان ذلك كذلك ، فلا جرم أن يكون فعل الكينونة هو أساس الأفعال جميعا ، بل وأساس الخطاب لأنه لولاه لما كان للكلام معنى أو للجملة ترابط واتساق . انه هو وحده الذى يؤسس جوهر اللغة ، ويشكل قدرتها على التعبير وصياغة الأحكام ، كما أنه هو وحده الذى يكون النواة المركزية للجملة التى يتحدد على اثرها موقع الاجزاء الأخرى من الخطاب . من ثم ، سوف يناط بالأسماء القيام بالوظيفة « التصنيفية » أي توزيع الكلام وفقا للجنس والنوع والجمع والإفراد ، وسوف تقوم الصفات بالاشارة الى الخصائص التى لا تقوم بنفسها كالحالات العارضة والمتغيرة والسمات الخاصة . بيد أن توافر الاسم والفعل والصفة لن يكون كافيا لكي تحقق اللغة خاصيتها التمثيلية الا فى المستوى الظاهري للجملة ، الأمر الذى سيولد الحاجة ، حينما تتعقد علاقات التبعية والتعاقب والتلازم ، إلى عبارات أو حروف للوصل

والربط، كما سوف تدعو هذه الحاجة ، على مستوى التراكيب اللغوية ، الى قيام علامات تفيد « التطابق » أو « الاضافة » . (٢٠)

ان اللغة الكلاسيكية ، كما يذهب فوكو ، تقوم على ركائز أربع : الجملة والترابط والتسمية والاشتقاق . أما الجملة ( proposition ) فهي الموضوع الأساسي للنحو ، ونظرا لكونها لبنة الخطاب ، فهي البداية الحقيقية للغة ، والترابط ( articulation ) الذى يتم بواسطة الأسماء ( الوظيفة التصنيفية ) والصفات أو السمات الخاصة يوفر للجملة مضمونا . أما التسمية ( désignation ) او الاشارة ، فهي عودة الى مصدر اللغة كما أنها تتوم ، فى الوقت نفسه ، بتحقيق مطلبين : مطلب تحليل لغة الحركة ومطلب البحث عن جذور الكلمات ، وذلك لكي يفسر لنا تحليل لغة الحركة كيف تنوب العلامة اللغوية عن تمثيل التعبيرات الطبيعية للجسم كالاشارة والحركة والصرخة ، وكيف يمكن أن يدلل بحث الجذور على القدرة الدائمة للعلامة على الاشارة . وأخيرا على الاشتقاق ان يفسر لنا كيف تتغير اشكال الكلمات عن طريق التوسع ، كما عليه ان يشرح لنا الانزلاقات التى تعتريها ابتداء من مصادرها . ومهما يكن من أمر هذا التقسيم ، فهو يرتبط ، فى نظر فوكو ، ارتباطا جذريا بمفهوم النحو العام فى القرن السابع عشر . وليس المقصود بهذا النحو ، كما هو واضح ، اكتشاف قواعد نحوية صرفة تعمل على كشف « البنية العامة » لكل لغة ممكنة ، وانما ابراز الأساس العام الذى يتيح لكل لغة ، من خلال القواعد الأولية لنحوها ، تحقيق وظيفتها التمثيلية . (٢١)

ان هذه الوظيفة التمثيلية هي ، كما قلنا ، دعامة اللغة ، ويقوم فيها الفعل بدور بالغ الأهمية ، وخاصة فعل الكينونة الذى يناط به تجاوز العلامات اللغوية بما تمثله من عالم اتفاقي بحث الى أساس وجودها الفكرى . من ثم ، فان الوظيفة التى يقوم بها الفعل ، كما يذهب فوكو ، هي الصيغة التى تتواجد من خلالها اللغة ، وهي القدرة على التمثيل بواسطة العلامات والربط بين هذه العلامات . الا أن هذا لايجب أن يحجب أهمية الاسم الذى يشكل « مادة » الجملة

وأساسها القائم بذاته ( substantif ) . علما بأن بقية أجزائها ليست الا عناصر مكملة له : كالصفات التى تعبر عن التغيرات ، وأدوات الربط والوصل المختلفة التي ليس لها الا دور نسبى فى الدلالة العامة التى تحققها الأسماء والأفعال فى المقام الأول . (٢٢)

ان الاسم هو محور النظرية الكلاسيكية للغة من حيث كون التسمية هى مبدأ التصنيف العام الذى يعد ، بجانب النظام الرياضي ( mathesis ) الخاص بقياس المقادير والكميات والامتداد ، القاعدة الأساسية لجدولة الكائنات وترتيبها وفقا للنظام العقلي العام . ذلك أن الاسم ، من حيث هو « ملتقى كل وظائف اللغة » والوسيلة التى تتيح ترجمة العملية التمثيلية فى صورة جمل وأحكام ، يعد ركيزة الخطاب ، وشرط امكانية اتصال الخطاب بالمعرفة . واذا كان الخطأ والصواب لايرتبطان أساسا ، كما يقول الكاتب ، به وانما بالحكم ، أي بالتصور السليم الواضح لعلاقات النظام الفكرى التي هى أساس كل نظام فى الوجود ، فإن الحكم لايظهر إلا بواسطته وبالجملة المرتبطة به . ومن هنا ينشأ التلازم بين الفكر السليم والعمل الذهني المطابق للمنهج وبين اللغة التحليلية الدقيقة المنظمة التي لاتحدث فيها انزلاقات اشتقاقية أو تهويمات قائمة على التوليفات الخيالية والتجريدات أو التعميمات المتسرعة التى لا أساس لها . (٢٣) .

من ثم ، أيضا ، فى نظر فوكو ، هذه « الإسمية » ( nominalisme ) الجذرية التى تطبع الفكر الفلسفي الغربي منذ هوبز وحتى تألق فلسفة الأيديولوجيين فى اوائل القرن التاسع عشر ، وهي فلسفة تقوم أساسا على تحليل اللغة والشك فى كل ألوان العبارات والمصطلحات التى تقوم على التجريد والتعميم ، كما يبرز ذلك عند بركلي وهيوم وكوندياك ، مع افتراضها فى الوقت نفسه قدرة اللغة ، كأداة بالغة الشفافية والوضوح ، على تسمية الأشياء والتعبير عنها بصورة مطابقة في اطار نسق من العلامات المصطنعة . ولكن اذا كان الاسم يمثل ، على هذا النحو ، غاية الخطاب حيث ان تسمية الأشياء هي إدراكها ، فإنه يمثل — لامحالة — فى الوقت نفسه نهايته . من ثم ، كما يذهب فوكو ، ازدهار

« الريطوريقا » وتضخمها فى عالم الأدب الكلاسيكى ، وذلك تأجيلا للحظة النطق بالاسم وتشويقا اليه ، وتمهيدا لظهوره بواسطة التشبيهات والصور المجازية المختلفة التي تخاطب مخيلتنا بما يحفزها ويقربه اليها . وهذا مايبرز فى أبلغ صورة وأعنفها فى عالم الماركيز دى ساد الأدبي حيث يلتقى الاسم ، وهو مادة اللغة وغايتها ، بعالم الرغبة لقاء يتزاوجان فيه ويتحدان الى درجة انغلاق اللغة على مايشبه « كيانها » الخاص ، هذا الكيان الذى يبتعد بها عن وظيفتها التمثيلية بقدر مايقترب منها الأدب محاولا تحريرها من كل اسقاطات الفكر والواقع(٢٤) .

**تصنيف الكائنات وتحليل الثروة :**

اذا كانت اللغة ، كما رأينا ، تقوم اساسا على الاسم ، وتستطيع بواسطته ان تسمى كل شيء ، وأن تشكل من ثم القاعدة الانطولوجية لعملية التمثيل بعامة ، فهي لاشك ستطبع كل العلوم التى ستنبثق خلال العصر الكلاسيكي بطابعها ، كما سترسم لها حدود تواجدها التاريخي بما سوف تشكله من قبلية معرفية وقواعد ابستمولوجية ملزمة . من ثم ، سيتحدد المجال العلمي « للتاريخ الطبيعي » فى صورة نظرية لغوية لها قواعدها ومفرداتها وتراكيبها اكثر من تبلوره في اطار فلسفة خاصة بالحياة وتفسيراتها . ويذهب فوكو فى التدليل على ذلك أن التاريخ الطبيعى لم ينشأ ، كما يدعى مؤرخو الفكر ، كرد فعل ضد الميكانيكا الديكارتية ، ولتعذر استيعاب مفهوم « امتداد » المادة لفيض الحياة الحيوانية وكثافة العالم النباتى . كما انه لم ينشأ ، في نظره ، من الحاجة الى منهج وصفي أكثر ملاءمة من المنهج الرياضي ، الذى ابتكره القرن السابع عشر ، لادراك الطابع المعقد لعالم الطبيعة .

بل ، على النقيض من ذلك ، يعتقد فوكو بأنه علينا أن نبحث عن دوافع الاتجاه الجديد الذى يلتمسه التاريخ الطبيعي إبان القرن الثامن عشر فى التقاء المفردتين اللتين يتكون منهما مسمىٰ « العلم » نفسه ، أي التاريخ والطبيعة . ذلك أن الفكر الأوروبي، منذ القرن السادس عشر وحتى منتصف القرن

السابع عشر، لم يعرف الا ألوانا غريبة ومثيرة من التاريخ: تاريخ النبات أو الحيوان، او الطير . الا آنه ابتداء من عام ١٦٥٧ ، ومع ظهور كتاب « جونستون » ( Jonston ) : « **التاريخ الطبيعي لذوات الأربع** » ، فان نوعا من « الغربلة » أو التنقية قد حدثت . ومفاد ذلك أنه منذ هذه الآونة ، يصبح مفهوم التاريخ ظاهرة من ظواهر الماضي ، وتصورا « عتيقا » من تصورات عصر النهضة ، وهو غالبا مايقوم على الخلط بين « الملاحظة » و « الوثيقة » و « الخرافة » ، بينما يبرز مفهوم الطبيعة الذى يلصق به كنظام وصفى جديد ، ان كان قد رأى النور فبفضل النظرية الكلاسيكية للتمثيل ، اذ لم يعد الأمر مجرد سرد لكل ماروى وشوهد ونقل عن حيوان ما أو نبات ، وإنما تصنيف احداث الطبيعة تصنيفات تقوم على « الاسم والنظرية والنوع والجنس والصفات .. الخ » . وهكذا يفتح « جونستون » الطريق للمصنف الكبير « لينيه » ( Linné ) .

أضف إلى ذلك أن هذا النظام الوصفى الجديد ، الذى أتاحت له نظرية التمثيل الكلاسيكية امكانية الوجود ، كان له بالغ الأثر على مفهوم التاريخ نفسه ، اذ أنه بعد أن كان المؤرخ معنيا ، من قبل ، بجمع علامات الأشياء وتتبع رموزها فى صورة وثائقية صرف ، وبحيث لا يخرج التاريخ عن كونه لونا من الاجترار المستمر لأقوال سابقة لاتكف عن التراكم فى شكل ودائع « متجمدة » ، أخذ يكتشف الأشياء على ضوء نظرة جديدة مباشرة ومتحررة من كل صنوف التصورات التى لا تنبثق من الطبيعة نفسها . لا جرم اذن أن يكون تاريخ الطبيعة أول متأثر بهذه العملية التطهيرية التى تفيد منها الرؤية بحيث لا تكون « وثائق » هذا العلم الجديد مجرد الأقوال والنصوص المتجمعة فى صورة تعقيبات وتعليقات ، وإنما الأشياء نفسها فى مجالها الطبيعي المفتوح : الحدائق ، مجموعات الازهار والأعشاب والنبات والتجمعات الحيوانية المختلفة[٢٥] .

ليس من شك فى أن مايحدث هنا هو ضرب من تحرير النظرة العلمية الذى يمكن رده إلى عين الأرضية المعرفية التى قامت عليها الملاحظة الطبية ، أى أن موجهات هذه النظرة تقوم اساسا على إعتاق الطبيعة من هذا الكم الهائل من

التراكمات الكلامية والتصورات الانشائية التى شكلت قديما ، ومنذ عصر النهضة على وجه التحديد ، طبقات من الحجب الكثيفة التى لم تعق فقط الرؤية السليمة وانما عملت ، بالاضافة إلى إفساد العلاقة بينها وبين الأشياء ، على تشتيتها وتبديدها بين اتجاهات متنوعة وغير مترابطة . وقد يكون هذا التنوع المعرفي وتعدد الاهتمامات المتصلة بمجال الطبيعة جديرا باقامة ضرب من ضروب المعرفة الموسوعية التى كان يكلف بها القدماء ، الا أن هذا التوجه البالغ التوزع غير قادر حتما على تحديد مجاله المعرفي بدقة وضبط وإحكام ملاحظاته واجراءاته الوصفية فى لغة تحليلية يكاد يتطابق فيها الموصوف مع وصفه تطابقا تاما .

ومن ثم ، يتبين لنا ان تحديد مجال التاريخ الطبيعي وعملية تنقية اللغة من كل مايشوب قيامها بوظيفتها التحليلية ينطلقان من ضرورة واحدة ، وهي التقاء حدود الرؤية بحدود الصياغة وفعل الوصف وفقا لقواعد النظام الفكرى التى يرسمها العقل ، وهو الأمر الذى يلتقي مع واقع الأرضية الابستمولوجية السائدة ابان العصر الكلاسيكي . ومن هنا اهتمام علماء التاريخ الطبيعي من امثال لينيه ( Linné ) وبيفون ( Buffon ) بتحديد دراسة الطبيعة على ضوء مقولات أربع : « شكل العناصر ، عدد هذه العناصر ، طريقة توزيعها فيما بينها فى المكان ، والقياس النسبى لكل عنصر »[٢٦] وليست هذه المقولات إلا مجموعة المتغيرات التى تشكل فى تضافرها نقطة الارتكاز التى اعتمد عليها علماء النبات فى عملياتهم الوصفية تحت مسمى « البنية النباتية » ، وما هذه البنية ، فى الواقع ، الا « القناة » التي تسمح بالانتقال من نظام الطبيعة الى نظام الخطاب .

إلا أن البنية ، التي يناط بها ادراك خلاصة الجوانب المرئية من الظاهرة الطبيعية ، لا تتجاوز ، فى واقع الفكر الكلاسيكيي ، عملية التسمية فى اللغة ، ومن ثم يتبقى على عالم الطبيعة ، بجانب تسمية مختلف الكائنات وتحديد مشتقاتها ، أن يقيمها فى الإطار العام لنظام التماثل والاختلاف الذى يسمح

بتمييزها ، ومن ثم بتصنيفها . وليس من شك فى أن هذا يتطلب بعض التقنيات الأساسية التى يمكن ايجازها فى ثلاث مقولات : مقولة « النسق » ( système ) ويناط به التعرف على « علاقات الارتباط » القائمة بين الأشكال الحيوانية والنباتية ، ومقولة « المنهج » ( Méthode ) ووظيفتها ابراز « العلاقات الرأسية للتبعية » ، وأخيرا مقولة « السمة » ( Caractère ) التى يعول عليها فى تمييز الخصائص النوعية والمجموعات . وهنا يبقى علينا أن نعرف هل تنطبق هذه التقسيمات ، التى تنشأ عن طريق التباين والاختلاف فى قلب المجال التصنيفي ، على الواقع الفردى والفعلي للكائنات ؟ أو بعبارة أخرى ، هل يعد التصنيف العلمي مُكَلَّفا بنقل مظاهر الطبيعة ، وهو أمر لا طائل من ورائه ، أم هو معنى بتنظيمها وترتيبها ، وهو مالا يتم الا بابراز علاقات من التمايز والاختلاف ؟ .

للاجابة على هذه التساؤلات يفهمنا فوكو أن عملية التمايز التي تتم فى قلب اللغة ما كانت لتقوم اصلا لولا وجود حد أدنى من التشابه . وهنا يجدر بنا أن نتذكر أن التشابه الذى كان يمثل نواة الفكر فى عصر النهضة بسبب التحام المعرفة باللغة عن طريق العلامات اللغوية أو الرمزية للأشياء لم يُستبعد تماما من الفكر الكلاسيكي وإنما أقصى الى حافة اللغة . وليس من شك فى ان ذلك كان ضرورة لابد منها لقيام نظام من العلامات يقوم على التمايز والتماثل . ومن هنا يتضح لنا أن قيام لغة التاريخ الطبيعى بأنساقها وقوالبها التنظيمية والتصنيفية على أساس من التمايز يفترض أساسا ضربا من الاستمرارية الفعلية للطبيعة ، اذ أن هذه الأخيرة لاتعرف ، بسبب تشابك عناصرها واختلاط مظاهر الحياة وتغيرها الناتج عن العوامل البيئية والمناخية ، إلى النظام أو التنسيق سبيلا . من ثم ، فإن ماسمى بالنظرية « التحولية » ، كما كان يدافع عنها بونيه وموبرتوى وديدرو وروبينيه وبنوا دى ماييه ، ونظرية « الثبات » لايشكلان منظورين متعارضين للطبيعة بقدر مايمثلان رؤيتين متكاملتين لنفس الارضية العلمية التى يقوم عليها مفهوم استمرارية الكائنات ، غير أن الفرق بينهما هو أن نظرية الثبات تفسر التنوع أو التغير عن طريق الكوارث التي تقطع سلم

الاستمرارية ، بينما تفسر النظرية التحولية نفس الظاهرة بواسطة العوامل الخارجية ، وعلى رأسها الظروف البيئية والمناخية ، أى أنها لم تدمج بعد مفهوم الزمن فى سلم التطور الفعلي للكائنات ، ومن ثم استحالة قيام فكر تطورى حقيقى فى العصر الكلاسيكي .(٢١)

ان هذا التقارب أو الترابط الواضح بين تاريخ الطبيعة واللغة لايقوم ، فى نظر فوكو ، على استعارة المنهج اللغوي وصيغه وقوالبه للعلم الأول ، ولا على تداخل المفاهيم والنماذج والتصورات الخاصة بهما ، بقدر مايشكل نتيجة اجرائية لهيمنة بعض الموجهات الفكرية الاساسية التي تحتم ، بطريقة قبلية ، على طرائق المعرفة أن تتبلور من خلال تنظيمات وتوزيعات ترتكز اساسا على التسمية ومنظور التمثيل اللغوي . من ثم ، يرى الكاتب أن القاعدة اللغوية التى كانت تحكم مفهوم الطبيعة وعملت على استبعاد مفهوم الحياة كما يصوره المنظور البيولوجي ، هى عين القاعدة التى كانت تحكم مجال المعرفة الاقتصادية ، وحتمت أن تكون الممارسات الخطابية فى هذا الحقل الأخير فى صورة « تحليل للثروات » وليس فى صورة « اقتصاد سياسي » يفترض ضمنا ثبات ورسوخ مفهوم الانتاج .

يرى فوكو أنه يجب علينا ان نتصور مفاهيم الثروة والقيمة ودوران النقود والسوق فى العصر الكلاسيكي انطلاقا من نظرية التمثيل التى تشكل الأرضية الابستمولوجية لمجمل النشاط الفكرى فى هذه الفترة ، وليس على ضوء ماآلت اليه هذه المفاهيم فى الفكر الاقتصادى اللاحق وخاصة بعد تأسيس علم الاقتصاد التاريخي . ومن ثم يجب علينا أن نتخلى عن كثير من التصورات الظاهرية التى يحلو لمؤرخى الفكر الاقتصادي ابرازها فى صورة تسلسل تاريخى محكم من غير أن يأخذوا فى الاعتبار الأبنية التكوينية للتنظير الاقتصادى كما تحكمها حدودها التاريخية من حيث الامكان وعدم الامكان . ويسوق لنا فوكو ، للتدليل على ذلك ، هذه السلسلة التي الفناها من القضايا والموضوعات التى تعد بمثابة خطوات بارزة على طريق نشأة وتكوين علم

الاقتصاد . وهى تبدأ عامة من القضايا الاخلاقية التى أثيرت حول دور الكنيسة والربا وموضوعات السعر العادل وجواز الفائدة أو عدم جوازها ، وحول الخلط بين الثروة والنقد وبين القيمة والسعر ، واضفاء روح الابتكار على القرن الثامن عشر فى اكتشاف الوظيفة الاتفاقية ، وان لم تكن اعتباطية ، للنقود ، وابراز التفرقة التى قام بها كانتيون ( Cantillon ) بين القيمة الذاتية والقيمة التبادلية ، وعملية ربط القيمة بنظرية عامة للمنفعة ، قبل الوصول أخيرا الى تحليل ميكانزمات الانتاج مع المدرسة الطبيعية وتقسيم العمل مع آدم سميث وابراز دور رأس المال مع ريكاردو وبعض قوانين السوق مع جان باتيست ساى .(٢٨)

ان شغل القرن السادس عشر الشاغل كان كشف العلاقة التي تقوم بين الأثمان والنقود ، ومدى التناسب فى هذه العلاقة بينهما . ذلك انه اذا كان المعدن النفيس يشكل علامة او مقياسا تقدر بها الثروات وتثمن ، فانما ذلك مرجعه الى ان هذا المقياس يشكل ثروة فى ذاته ، ولم يكن ذلك التقدير الا انعكاسا للقاعدة الفكرية العامة لعصر النهضة التى تحتم وجود ارتباط تلازم بين العلامة والشيء الذى تدل عليه . ونحن اذا انتقلنا إلى القرن السابع عشر ، عصر ندرة المعادن النفيسة ، وجدنا أن المعدن المستخدم فى العملة لايزال يحتفظ بوظيفته المزدوجة التى تتراوح بين دوره كمقياس له قيمته الذاتية كمعدن نفيس ودوره كبديل أو واسطة ، ولكن مع اختلاف جد معبر وهو أن الالحاح لم يعد ينصب ، كما فى القرن السابق ، على القيمة الذاتية للمعدن ، وإنما على خاصيته التبادلية . بعبارة أخرى ، كما يذهب فوكو ، ان وظيفة التبادل هى التى أصبحت ، في القرن السابع عشر ، « أساسا لقابلية المعدن على القياس وقدرته على تلقى ثمن ما » . وما هذا القلب الا نتيجة من نتائج اجتهادات المدرسة التجارية التى عملت على ابراز القدرة اللامتناهية للمعدن النفيس على تمثيل الثروة .(٢٩)

على هذا النحو يسهل تصور النقد كمجموعة من العلامات أو كلغة قادرة على الاشارة الى موضوعات حاجاتنا ورغباتنا ، كما يسهل تصور القدرة على

تحويل كل ثروة الى نقود وتحقيق دورتها فى المجتمع . ومن ثم ، تكون كل زيادة فى مخزون المعادن النفيسة ليست الا وسيلة لزيادة امكانيات التبادل ، وبالتالي الثروة . ذلك أن وفرة المعدن النفيس تعمل ، بفضل وظيفته التمثيلية أى كنقود أساسا وليس فقط كذهب وفضة ، على زيادة حركة البضائع ، وسرعة تحويل المواد الأولية الى منتجات استهلاكية وتوفير أجور العاملين وتنشيط الانتاج والتجارة . وليس من شك في أن تصور العلاقة بين الثروة والنقود على هذا النحو لايخرج كثيرا عن نطاق الامكانيات الفكرية التى تسمح بها الأرضية المعرفية للعصر الكلاسيكي . اذ كما يقول فوكو : « **اذا كانت كل ثروة تقبل التحويل الى نقود ، فذلك لانه بهذه الطريقة يمكنها الدخول فى دورة ، تماما كما كان كل كائن طبيعى قابلا ، بهذه الطريقة عينها ، لتلقي سمة والدخول فى تصنيف ، وكما كان كل فرد قابلا للتسمية وفي استطاعته الدخول فى لغة مترابطة ، وكل تمثيل قابلا للدلالة ، والدخول ، حتى يعرف ، فى نسق من التماثل والاختلاف** » .(٣٠)

من الواضح إذن أنه من الظلم ان نظن بأن التجاريين كانوا يخلطون ، بسبب نظرتهم المعدنية الصرفة ، بين النقود والثروة ، اذ أن مايحدث ، فى الواقع ، خلال العملية التمثيلية للعملة النقدية لايقوم على « التوحد » بين النقود والثروة ، وانما على « الترابط » الذى يجعل من العملة النقدية أداة لتمثيل الثروة وتحليلها فى نفس الوقت الذى يجعل من الثروة مضمونا لها . من هنا ، علينا أن نفرق بين قيمة النقد المعدني ، كمقياس له قيمته الذاتية مثل خصائص الصلابة وعدم التآكل أو الصدأ ، وبين المعدن النفيس ذاته الذى لايكتسب قيمته إلا من كونه نقدا . بعبارة أخرى ، ان النقد بما يضمه من معدن لايكتسب قيمته إلا من وظيفته العلامية والتبادلية ، لأن المعدن ليس هو مصدر القيمة ، طالما أن هذه الأخيرة لاتحددها العملة كعملة وإنما معايير المنفعة والندرة والمتعة ، أى أنها خاضعة لعملية تقديرية بحتة . يقول الكاتب :

« **ان المعدن يسمح فقط بتمثيل القيمة ، كما يمثل الاسم صورة أو فكرة ، ولكنه لا يؤسسها** » .(٣١)

معنى ذلك أن العلاقة التى تربط بين العملة النقدية والثروات علاقة اتفاقية بحتة ، طالما أن القيمة الذاتية للمعدن ليست هى التي تحدد ثمن الأشياء ، وكأنه يمكن استبدال المعدن النفيس بأي شيء آخر يقوم بدوره فى تمثيل الثروة . الا أن العملة النقدية تظل فى نظر التجاريين ، بسبب الخصائص الفيزيائية لا التجارية للمعدن النفيس ، — كما يذهب الكاتب — ، هي أنسب الأشياء لتلعب دورها كعلامة عالمية قادرة على تحريك الثروات وتبادلها . ولما كانت العملة لا تستطيع أن تمثل الثروة الا اذا كانت ثروة هي نفسها ، فإن هذا يحولها إلى « بضاعة نادرة » ويدفع الى اقتنائها كوسيلة من وسائل اجتذاب الثروة . غير أن ابراز الدور التمثيلى للعملة سوف يزداد اهمية فى الفترة الواقعة بين آخر القرن السابع عشر والثلث الأول من القرن الثامن عشر ، لما عرفته من شح فى المعادن النفيسة وانخفاضات متتالية في قيمة العملة المعدنية ، وذلك حتى صدور قرارات ١٧٢٦ التى ثبتت معدلها حتى بدايات ثورة ١٧٨٩ . لذلك سوف نرى مجموعة من الاقتصاديين ورجال المال من امثال لو ( law ) وتراسون يعملون ، نظرا لاعتقادهم بقيام العملة اساسا على مبدأ الرهن ( gage ) أو الضمان ، على ربطها بما تمثله من بضاعة فعلية أو ممكنة . ولايرى فوكو فى هذه العملية اى نوع من التناقض ، لأنها تقوم على نفس الارضية التي تطابق فيها القيمة التمثيلية للعملة القيمة التجارية للمادة النفيسة التى تصنع منها ، تماما كما يمكن أن تكون القيمة التجارية للعملة ممثلة في أى نوع آخر من البضائع طالما هى أساسا قيمة يمكن ان تقوم على اجماع الأمة أو ارادة الحاكم .(٣٢)

وسواء أدلت النقود على ثروة فعلية أم تقديرية ، فانها تسمح بتحديد اثمان السلع والمنتجات ، إلا أن علاقتها بالأسعار ليست ثابتة ، فهي علاقة تختلف وفقا لحجم الرصيد النقدى والكميات المتاحة من البضائع : ذلك أن ندرة العملة تعمل على خفض الأسعار ووفرتها تساعد على ارتفاعها ، كما حدث فى القرن السادس عشر على أثر الاكتشافات الأمريكية . من ثم ، فليس هناك مجال لقيام مايسمى بالسعر العادل ، اذ ليس هناك أي ارتباط بين القيمة الذاتية

للبضاعة وبين كمية محددة من النقد . ومع ذلك ، فانه من الأفضل ان توجد كميات مثالية من النقد حتى تسهل عملية دورة المنتجات والثروات ، لأنه اذا كان من الضرورة بمكان وجود نسبة مثلى بين العملات والسلع ، فإنه لجد ضرورى ، كما يقول الكاتب : « **ان تكون كمية النقد فى تزايد ولو قليل بصفة مستمرة ، فهذه هي الوسيلة الوحيدة لحسن اثابة منتجات الأرض والصناعة ، ولكى تكون الأجور كافية والسكان بعيدين عن البؤس وسط الثروات التى يولدنها** » .[٣٣]

ان عملية التمثيل التى تقوم بها النقود فى المجال الاقتصادى ، كما تقوم بها الكلمات فى عالم اللغة ، ليست الا ظاهرة التبادل التى تمثل بالنسبة لمدرسة « الطبيعيين » أساس القيمة والثروة ، ذلك أن القيمة ليست متاحة الا بفضل التبادل وابتداء من فائض تسمح به الطبيعة ، وهو مايأخذ عادة صورة « الريع العقاري » الذى يوازى « الناتج الصافى » . وذلك بقدر مايفيض هذا الناتج عن حاجة العاملين من الغذاء وعن تكاليف الأرض حتى تستمر فى الانتاج . الا أننا يجب أن ندرك أن فائض الطبيعة لايشكل قيمة فى ذاته ، وإنما هو قيمة حينما يدخل في عملية تبادلية ودورة اقتصادية كاملة . من ثم ، فان الطبيعيين لايبدأون تحليلهم للثروة الا انطلاقا من عملية التبادل ، ولكن على أساس « شيء » سابق عليها ، وهو ماسوف يكتسب طابع القيمة ، تماما كما ينطلق النحويون فى تحليلهم للعملية الاشتقاقية من « جذر » الكلمة ، ولكن الجذر لا يتحول الى اسم فعلى الا بعد تشكله عبر « عمليات تجريدية متعاقبة » .[٣٤]

أما النفعيون ، من أمثال كوندياك وجالياني ودى تراسى ، فان تحليلهم للثروة لايختلف جذريا عن نظرة الطبيعيين ، ولكنه يعكس اطرافها ، فهو يعبر عن وجهة نظر الملتقى أو المستهلك وليس المنتج . من هنا تصبح الحاجة لديهم اساس القيمة ، كما يصبح الحكم التقديرى أساس الثمن في نظام التبادل . غير أنه بالرغم من ان هذه القيمة تبدو متحركة ومرتبطة ارتباطا « حديا » ، وفقا لتعبيرات الحديين الذين يعتبرهم فوكو امتدادا للنفعيين ، باحتياجات المستهلكين

ورغباتهم وافضلياتهم ، الا أن عملية التبادل نفسها ليست مجرد توحيد لهذه الرغبات ولا مجرد تحديد للمنافع ، اذ أنها هي نفسها « خالقة » للمنفعة ، لأنها غالبا ماتدفع ، كما يقول الكاتب ، الى مستوى التقييم والتثمين مالم يكن يدخل بعد فى اطار المنفعة .(٣٥)

ومهما يكن من امر هذين المذهبين ، فان فوكو يذهب الى انه لا الطبيعيون يعبرون فى منحاهم الاقتصادى عن وجهة نظر كبار الملاك والأعيان من النبلاء وأصحاب المناصب العليا ، ولا النفعيون يراعون في تحليلاتهم مصالح التجار ورجال الصناعة الناشئة ، ذلك أن ماتقدم من رأى انما يقوم على اساس « شبكة الضرورات الأركيولوجية » التي يفرضها النظام المعرفى الكلاسيكيي ، ولا مجال في هذه « الشبكة » الخطابية لأي تداخل يمكن أن يقوم بين المستوى الاجتماعي وبين البنية الأيديولوجية الفوقية ، أو على الأقل ليس هو المنظور الذى يسعى الكاتب إلى اثباته .

من ثم ، فان خلاصة مايجب تقريره كنتيجة لهذا التحليل الأقتصادى ، هو أن القيمة تلعب في مجال « تحليل الثروات » دور الفعل والاسم فى « النحو العام » ، ودور البنية والسمة فى مجال « التاريخ الطبيعي » . فهى كفعل تعمل على ربط علامات أو بدائل الثروة ، وهى كاسم تقدم لها مبدأ التحليل والترابط ، وليس من شك في أن هذه الوظيفة هى نفسها التي تقوم بها البنية فى عالم التاريخ الطبيعي : فهي كسمة تحقق امكانية اضفاء علامة على الاشياء أو تمثيل شيء بشيء وكبنية تقوم بتوفير مبدأ الترابط والتوزيع الذى يقوم عليه نظام تمثيل الثروات . وهكذا يتضح لنا أن نظام الثروات يرتبط ، كنظيره نظام الكائنات الطبيعية ، بنسق من العلامات تشكل فيه النقود ضربا من اللغة ، وهو مايسمح لها من جهة بتشكيل الرموز بين الثروات والناس ، ومن جهة اخرى بخلق القيم والاثمان .(٣٦)

محصلة ذلك كله ان الحقول المعرفية ، التى تشكلت من « النحو العام » و « التاريخ الطبيعي » و « تحليل الثروات » ، لم تكن الا ألوانا محددة من

الممارسات الخطابية التى نشأت في إطار تصور عام يقوم اساسا على نظرية للتمثيل اللغوي . وهذه ليست الا ضربا من الممارسة الفكرية التى تعنى باقتطاع العلامات ، أو مايقوم مقامها من بدائل الأشياء ، وربطها فيما بينها وتوزيعها وتوليدها وفقا لتقنيات تختلف باختلاف كل فعل ، ولكنها متطابقة أو متوازية فيما بينها ، كما رأينا فى العلاقات القائمة بين « البنية » و « السمة » فى التاريخ الطبيعى وبين « التسمية » و « الترابط » أو الاسم والفعل فى اللغة ، و « القيمة » و « الأسعار » فى تحليل الثروات . الا أنه ليس من شك في أن هذه العلامات لايمكن ان تقوم بدورها التمثيلى إلا على أساس جدول من التمايز والاختلاف يتم اقتطاعه على خلفية انطولوجية عامة قوامها استمرارية الطبيعة والوجود . وليس من شك أيضا في أن قيام هذه الاستمرارية هو الذى يجعل الاشكالية الرئيسية لفكر الكلاسيكية تكمن في ادراك العلاقة بين الاسم والنظام وصياغة هذه العلاقة فى شكل كمي يخضع لمبادىء الحدس والقياس والاستنباط من جهة ، وترجمتها فى صورة جدول تصنيفي يتاح فيه ، من جهة أخرى ، وصف وتحليل ضروب من المعارف والأنشطة والكائنات بواسطة أنسقة من العلامات .[٣٧]

(١) Michel Serres, " Le retour de la nef ", in **Hermes I, La Communication.** Paris, Ed. de Minuit, 1968, pp 191-205

أبرز ميشيل سير أهمية البناء الهندسي ودور الاستعارات المكانية فى تشكيل اللغة العامة التى يصوغ فوكو من خلالها مجموعة القواعد اللاواعية التى تحكم تنظيمات الفكر الكلاسيكي ، كما اعتبر هذه الدراسة نوعا من التطبيق لمنهج ليفي — ستروس فى الاثنوغرافيا ، ولكن على الثقافة الغربية . انظر ، ص ٢٠١

(٢) Paul Veyne, " L' Histoire axiologique ", in **Comment on écrit l'Histoire.., op. cit.,** pp. 85-88

يذهب المؤلف الى أن الكسندر كويريه هو الذى وضع حدا للجانب « القيمى » الذى كان يسيطر على تاريخ العلم من قبل ، اذ كان هذا التاريخ سردا للاكتشافات والاختراعات والحقائق القائمة وعملية الوصول اليها ، أما هو فقد أفرد مجالا لدراسة الاخطاء وأبرز الدور التاريخى الفعلي للعلوم التى عنى بدراستها بدون احكام قيمة مسبقة .

(٣) Michel Serres, **op. cit.,** pp. pp. 191-205

(٤) Paul Veyne, **ibid.,** pp. 89-93

(٥) انظر لادراك الفرق بين المعرفة الفينومينولوجية التي تمثل ادراكا مباشرا للوجود والمعرفة الموضوعية التي نحصل عليها عن طريق العلم وهي تجربة مخالفة تماما لتجربة الوجود ، تحليلات مرلو بونتى للاحساس والحقل الفينومينولوجي في كتابه :

Merleau-Ponty, **Phénoménologie** de la perception. Paris, Carllimard, 1945 pp. 9-19

(٦) ميشيل فوكو ، **الكلمات والأشياء** ، المقدمة، ص ص ١١ — ١٣

(٧) ان أول من أشار إلى فكرة « البرادجمات » المعرفية هو كوهن ( Kuhn ) ولهذه البرادجمات مواصفات خاصة . يقول لنا مركيور فى هذا الصدد :

يمكن القول ، للاستفادة من شهرة مفهوم كوهن ، بأن فوكو يحاول التعرف على عدد من البرادجمات العلمية . الا أن هذه البرادجمات تختلف عن برادجمات كوهن في ثلاث نقاط هامة ، فهي فى المقام الاول لاتتعلق بالفيزياء ، ولكنها تشملَ ، كما رأينا ذلك ، علما طبيعيا ( البيولوجيا ) وعلمين اجتماعيين ( الاقتصاد

واللسانيات ) . ثانيا هي لاتتطابق عادة مع مبادىء واعية ، مثل تلك التى يعرضها نيوتن مثلا ، أو من مبادىء تقدم للنشاط العلمي نماذج يستطيع ان يحدد بواسطتها بعض المسائل وأن يصوغ المناهج القادرة على حلها . انها توجد ، على العكس ، فى مستوى أدنى من الشعور سواء فيما يخص التنظير أو المنهجية . كما أن برادجمات كوهن نموذجية ، فهي تعمل كنماذج محسوسة يتشاطرها العلماء فى نشاطهم ، هذا النشاط الذى يهدف ، على وجه التحديد ، الى « شحذ البرادجم » . ولما كانت برادجمات كوهن قائمة على هذا النحو ، واقرب إلى النظرية منها إلى رؤية الوجود ، فهي ذات طابع مفتوح وضمني ، وفى اغلب الاحيان ، شبه واع ، الا انها مع ذلك غير مجهولة بصفة أساسية من قبل رجال العلم مثل « معرفيات » ( ابستميات ) فوكو » . انظر ، ص ٣٩

José- Guilherme Merquior, **Foucault, op. cit.**, p. 39

(٨) ميشيل فوكو ، **الكلمات والأشياء** ، ص ١٥

(٩) ميشيل فوكو ، **الكلمات والأشياء** ، ص ص ٣٦ — ٣٧

(١٠) ميشيل فوكو ، **الكلمات والأشياء** ، ص ص ٣٨ — ٣٩

(١١) ميشيل فوكو ، **الكلمات والأشياء** ، ص ص ٤٢ — ٤٤

(١٢) José-Guilherme Merquior, **op.cit., p. 48-49**

يذهب مركيور الى ان اكتشاف مبدأ « التشابه » كأساس للفكر قبل الحديث قد توصل اليه هيدجر عام ١٩٥٠ تحت مسمى « التوافق » ( Entsprechung ) ، كما ان ديلتى قد أبرز من قبل الطابع التخيلي أو التصورى الذى يقوم عليه فكر عصر النهضة . الا أن الاهم من ذلك هو ملاحظته لكون تحليلات فوكو تعتمد على آثار الكتاب والمفكرين الثانويين من امثال الدرو فاندى وكامبانيلا وجيانمبتستا ديلا بورتا وكاردان مع استثناء بارا سيلس وراموس ، بينما تغيب معظم اسماء المشهورين من امثال ليوناردو دافنشي وايرازم ورابليه ومونتني وغيرهم ، وهذا ماسوف نلاحظه ايضا بصدد الفكر الكلاسيكي .

(١٣) ميشيل فوكو ، **الكلمات والأشياء** ، ص ص ٤٧ — ٥٨

(١٤) ميشيل فوكو ، **الكلمات والأشياء** ، ص ٦٨

(١٥) ميشيل فوكو ، **الكلمات والأشياء** ، ص ٧١

(١٦) Michel Serres, " Le dialogue Descartes-leibniz " in **La Communication, op. cit.,** pp. 127-164.

يوضح لنا ميشيل سير فى تعليقه على دراسة بيلا فال عن « **ليبنتز ناقدا لديكارت** » (M. Belaval, Leibniz critique de Descartes.) Paris, Gallimard, 1960

بأن أولوية « النظام » بالنسبة لديكارت ترتبط بالطابع الحدسي الأساسي لمنهجه ، فهذا الحدس ، ومايلازمه من ارتباط اليقين بالوضوح ، هو « القبلية المطلقة المنهجية والمنطقية والذاتية والموضوعية » للمعرفة . بينما يفرد ليبنتز مجالا اكبر لعمليات البرهنة وتقنيات القياس لأن اليقين لايقوم لديه على الوضوح وانما على القوة الاحتمالية للبراهين والقدرة على تعلمها وممارستها ، كما يتطلب امكانية البحث عن صياغات للاستدلال والقياس تتميز باستقلالها عن طريقة الباحث ونسقه الفكرى والبرهاني . انظر ، ص ص ١١٨ و ١٣٥

(١٧) ميشيل فوكو ، **الكلمات والاشياء** ، ص ٧٥

(١٨) ميشيل فوكو ، **الكلمات والاشياء** ، ص ص ٧٦ — ٨١

(١٩) ميشيل فوكو ، **الكلمات والاشياء** ، ص ص ٨٦ — ٨٨

(٢٠) ميشيل فوكو ، **الكلمات والاشياء** ، ص ص ١٠٧ — ١١٤

(٢١) ميشيل فوكو ، **الكلمات والاشياء** ، ص ص ١٠٦ و ١١١ — ١٣٦

يقول الكاتب : « لما كان الخطاب يربط بين اجزائه تماما كما يربط التمثيل بين عناصره ، فان النحو العام عليه ان يدرس الوظيفة التمثيلية للكلمات فى علاقاتها فيما بينها : وهو مايفترض اولا ، تحليل العلاقة التى تربط بين الكلمات ( نظرية الجملة والفعل خاصة ) ، ثم تحليل النماذج المختلفة للكلمات وتمايزها فيما بينها ، وطريقة اقتطاعها للمجال التمثيلي ( نظرية الترابط ) . ولكن بما أن الخطاب ليس نظاما تمثيليا فحسب ، وانما تمثيلا مضاعفا ايضا يشير الى آخر — أى الى هذا التمثيل الذى يمثله — فعلى النحو العام ان يدرس الطريقة التي تشير بها الكلمات الى ماتقوله : أولا في قيمتها الأولية ( نظرية المصدر والجذور ) ، ثم في قدرتها الدائمة على الانزلاق والتوسع واعادة التنظيم ( نظرية المجال البياني والاشتقاق ) » . ص ١٠٦ من المرجع نفسه .

(٢٢) **المرجع السابق** ، ص ص ١١١ — ١١٥

(٢٣) **المرجع السابق** ، ص ١٣٢
(٢٤) **المرجع السابق** ، ص ص ١٣٣ ــ ١٣٤
(٢٥) **المرجع السابق** ، ص ص ١٤٠ ــ ١٤٣
(٢٦) **المرجع السابق** ، ص ١٤٦
(٢٧) **المرجع السابق** ، ص ص ١٥٠ ــ ١٦٣
(٢٨) **المرجع السابق** ، ص ١٧٨
(٢٩) **المرجع السابق** ، ص ص ١٧٧ ــ ١٨٦
(٣٠) **المرجع السابق** ، ص ١٨٧
(٣١) **المرجع السابق** ، ص ١٨٧
(٣٢) **المرجع السابق** ، ص ١٩٤
(٣٣) **المرجع السابق** ، ص ٢٠٠
(٣٤) **المرجع السابق** ، ص ص ٢٠٤ ــ ٢٠٩
(٣٥) **المرجع السابق** ، ص ص ٢٠٩ ــ ٢١٠
(٣٦) **المرجع السابق** ، ص ص ٢١٤ ــ ٢١٨
(٣٧) **المرجع السابق** ، ص ص ٢١٩ ــ ٢٢١

# ٢ ــ التحولات المعرفية في مجالات الاقتصاد واللغة والحياة



يذهب فوكو إلى أن النظام المعرفي الكلاسيكي يأخذ فى التصدع في أخريات القرن الثامن عشر ، وذلك اثر ذيوع ضروب من الممارسات العلمية الجديدة التى تقوم ، بدلا من اعتمادها على نظرية التمثيل الكلاسيكية ومفاهيم البنية الظاهرة ، على مفاهيم التنظيم والوظيفية العضوية التي اخذت تسود فى مجالات علوم الحياة ، وهو الأمر الذى ولد مجموعة من التصورات التى لم تكن مألوفة من قبل كمفاهيم الزمن والتكوين والمصدر والتعاقب ، وهي ترتبط جميعا بمبدأ ابستمولوجي سيكون له بالغ الاثر ابان القرن التاسع عشر كله ، ألا وهو التاريخ . وليس من شك في أن التاريخ الذى يعنيه الكاتب هنا يختلف اختلافا جذريا عن منظور النظام الكلاسيكي الذى كان يطرح علاقات التماثل والاختلاف من خلال مجال تصنيفي ثابت ، وإن كان هذا لايمنع من ظهور هذا النظام نفسه عبر أشكال وتكوينات بالغة التنوع فى إطار الحقول الخطابية المتاحة . مهما يكن من امر ، فان مفهوم « التاريخ » لايقصد به هنا مانفهمه عادة من تاريخ للأحداث والوقائع الظاهرة ، وانما يقصد به **الأرضية التاريخية غير المنظورة التي تحمل كل ضروب المعرفة وتشكل الصيغة الأساسية لوجودها** .[1]

بيد أنه قبل أن تستتب هذه المبادىء الأركيولوجية الجديدة يلاحظ فوكو أن نظام التصور الكلاسيكي لايتغير بصورة مفاجئة ، وانما يمر بمرحلة انتقالية تأخذ فيه أنساقه الخطابية البارزة ، وعلى رأسها حقول الثروة والتاريخ الطبيعي واللغة ، فى التفكك والتغيير . ويقدر فوكو أن هذه الفترة الانتقالية ، التى لايحدث فيها تغير جذرى لصيغة الوجود المعرفي للانساق الخطابية بقدر مايحدث فيها ضروب من التحول أو التبدل التى تمس فقط العلاقات التوزيعية لعناصرها التكوينية ، لاتتجاوز الربع الأخير من القرن الثامن عشر .

**عناصر التحول الأركيولوجي :**

ان أهم مايتم من تغير في مجال تحليل الثروة ، أى ماسوف يشكل مستقبلا حقل الاقتصاد السياسي ، يتبلور — وفقا لفوكو — حول مفهوم « العمل » .

غير أن الكاتب يذهب ، بصدد هذا المفهوم ، إلى أنه لافرق بين تحليلات آدم سميث وتحليلات كانتيون ( Cantillon ) أو ترجو ( Turgot ) .

ذلك أنه منذ كانتيون ، كان الاقتصاديون يحسنون التمييز بين « قيمة الاستعمال » و « قيمة التبادل » ، كما كانت تقاس هذه القيمة الأخيرة وفقا لكمية العمل اللازمة لانتاج السلعة . غير أن كمية العمل كانت تمثل فى الفكر الكلاسيكى حاجة العامل وذويه من الغذاء خلال فترة الانتاج ، أى أن القيمة التبادلية كانت ترد فى نهاية الأمر الى قيمة الاستعمال كإطار مرجعي اساسي لها . أما سميث ، فهو فى الواقع لم يبتكر مفهوم العمل ليقيس به القيمة التبادلية للمنتجات ، الا أنه لم يرد في الوقت نفسه التبادل الى الحاجة . ذلك أن العمل كوحدة قياسية لم يكن يشكل ، فى نظره ، نظاما من المعادلات مكلفا بردنا الى « موضوعات الرغبة » ، وإنما كان بالأحرى تعبيرا لامرد له عن « وحدات زمن المجهود » الضرورية لانتاج سلعة من السلع . من ثم ، ليس المهم هو ثمن العمل نفسه وفقا لوفرة أو ندرة الأيدى العاملة ، وإنما المهم هو كمية العمل الضرورية للانتاج ، وهي ، فى نظره ، كمية ثابتة بالنسبة للعامل . أضف الى ذلك ، أن فنون الانتاج ووسائله قد تتحسن ، وعلاقة العمل بالانتاج قد تتغير ، ألا ان العمل نفسه « كيومية أو مشقة ومجهود » عامل ثابت لايعرف التغيير قط .(٢)

ان مايلحظه فوكو من جديد عند آدم سميث هو التمييز الذى يقيمه بين « علة التبادل » ، وهي ارضاء الحاجة ، وبين « قياس التبادل » وهو مايعبر عنه بعدد وحدات العمل المطلوبة لانتاج سلعة من السلع . وليس من شك فى أن علة التبادل هى ظاهرة نفسية بحتة ، ولا تهم الا جماعة المستهلكين ، بينما قياس التبادل ، فهو الأمر الذى يعنى به رجال الاقتصاد . ذلك أنه بالنسبة لهؤلاء : « كل مايدور فى صورة أشياء فهو عمل » ، لأن العمل هو الزمن ، وهو الجهد والمشقة اللذان يفرضان على الانسان من الخارج . اذ كما يقول فوكو :

**« ان الناس يتبادلون لأنهم يشعرون بحاجات ورغبات ، ولكنهم لايستطيعون التبادل وتنظيم هذا التبادل الا لأنهم خاضعون للزمن ولهذه الحتمية الخارجية الكبرى »** .(٣)

ان العمل يفلت ، من ثم ، بانفتاحه على العالم الخارجى ، من دائرة التصور الكلاسيكي ذلك انه بدلا من أن يردنا هذا المفهوم الى موضوعات الرغبة ، اخذ يفتق لنا امكانيات أخرى . إنه سوف يفسح المجال لقيام خطاب فلسفي يتمركز حول العلاقة التى تربط بين الزمن ومحدودية الانسان ( finitude ) ، كما سيرفع القناع عن ظاهرة الاغتراب التي تحيط بالعملية الاقتصادية ، وذلك بالقدر الذى يفطن فيه العامل الى أن الجهد الذى يبذله فى صنع الأشياء وإعدادها لايشكل التعبير المباشر عن حاجته ولايوازى تماما الأجر المنقوص الذى يحصل عليه . وأخيرا سوف يولد إمكانية قيام موضوع الاقتصاد السياسى الناشىء لا على تحليل الثروات ، وإنما على الظروف الفعلية لعملية الانتاج وماتفترضه من أشكال العمل ورأس المال .(٤)

ونحن اذا نظرنا ، بعد ذلك مع فوكو ، الى مجال التاريخ الطبيعى ، وجدنا أن مبدأ التصنيف الذى كان يهيمن عليه لم يتغير هو الآخر ، اذ أن محور المعرفة مازال يرتكز هنا على مبدأ « السمة » ( caractère ) ومايناط به من دور فى اقامة الجدول التصنيفي للكائنات . بيد أن شيئا مايعتريه التغير مع ذلك ، وهو شيء ، كما يقول فوكو ، يخص « التقنية التى تسمح بتحديد السمة ، والعلاقة التى تقوم بين البنية المرئية ومعايير التحديد النوعى » . ان مبدأ التسمية او التعيين ( dénomination ) كان يقام كما يبدو ، قبل جيسيو ولا مارك وفيك دازور ، وفقا للأبنية المرئية أو العناصر التمثيلية المتسقة . أما الآن ، فان العبور من السمة الى البنية لم يعد يتم على مستوى العناصر المرئية وإنما وفقا لمبدأ التنظيم الداخلي الذى يشبه الى حد كبير مفهوم العمل فى مجال الاقتصاد السياسى . والجديد فى هذا الأمر ، هو أن هذا المبدأ سوف يعمل على توزيع السمات على شكل تدرج هرمي ووفقا لعلاقات تعتمد على « التبعية الوظيفية » ، وذلك بحيث تصبح السمة مظهرا خارجيا « لتنظيم مركب ومتدرج تلعب فيه الوظيفة دورا أساسيا فى التحكم والتحديد »(٥) .

الا أن المفاهيم التنظيمية والوظيفية لن تقوم بدورها كاملا الا بادماج مفهوم « الحياة » الذى سيصبح وجوده ، بالرغم من غموضه ، ضروريا لاضفاء

الحركة والاتساق على الكائنات الطبيعية . ومن ثم ، لا تعود عملية التصنيف ، من خلال منظورى التنظيم والحياة ، مجرد ربط العناصر الظاهرة أو المرئية ببعضها ، وإنما ردها إلى الطبيعة المركبة لتنظيم يقوم بتحديد الظاهر منها وغير الظاهر والأساسي والثانوي على حد سواء . واذا كانت عملية التصنيف لم تعد تتطابق ، من ثم ، مع عملية الملاحظة الظاهرية ، فان ذلك معناه أن نظام الكلمات لم يعد يتطابق مع نظام الاشياء والكائنات ، وهو مايؤذن — وفقا لفوكو — بنهاية عهد « تاريخ الطبيعة » وبداية عهد البيولوجيا مع لامارك . ذلك أنه مع هذا العلم الأخير أصبح التناقض الأساسي يقوم بين العضوى واللاعضوى وبين الحى واللاحي ، الأمر الذى يجعل من تنظيم الكائنات أمرا لايمكن حسمه على مستوى التصنيف أو الجرد الظاهرى الذى تعبر فيه السمة تعبيرا مباشرا عن البنية ، ويلتقى فيه التحديد النوعى بعملية التسمية اللغوية عن طريق التوازى .[٦]

أما بالنسبة لتغير نظام اللغة نفسها ، فان فوكو يذهب الى أن التحولات التى اعترت هذا النظام كانت شديدة البطء نظرا لقربه المباشر من مبدأ التمثيل الذى كان يقوم عليه ، والذى كان يشكل فى حد ذاته لغة اولية أو أساسية تحمل وتوجه بقية « اللغات » المنهجية الأخرى التي تعمل فى مختلف المجالات المعرفية المتاحة ، مثل « لغة » التصنيف في التاريخ الطبيعى أو « لغة » التبادل فى الاقتصاد . من ثم ، كان نظام التسمية ، الذى لعب دور الدعامة الأساسية فى بناء نظرية التمثيل ، اكثر النظم المعرفية عنادا واستعصاء على التغيير ، وذلك إلى درجة أنه لم ينحسر نهائيا الا مع تقويض الأرضية الأركيولوجية الحاملة لهذه النظرية فى أوائل القرن التاسع عشر . ومهما يكن الأمر ، فإن الكاتب يلاحظ بعض التحولات التدريجية التى تنقل الاهتمام السائد من مجال المدلولات ، حيث يتعلق الأمر بالمضامين أو المحتويات التمثيلية ، إلى مجال الدالات الحاملة لها . وهذا هو مايظهر واضحا فى مجال مقارنة اللغات حيث لم تعد تتم هذه المقارنة فى أواخر القرن الثامن عشر من منظور النحو العام الذى كان سائدا فى القرن السابق ، والذى لم يكن يرى فيه فوكو إلا ضربا من التنظيم العلامي للخطاب ،

وليس ـــ كما يتصور كثيرون ـــ تطبيقا للمنطق على اللغة أو حتى حدسا لما سيؤول اليه مفهوم اللغة في علم اللسانيات الحديثة .[٧] واذا كان ذلك كذلك ، فان الهدف من البحث المقارن لم يعد التوصل ، عبر متاهات الاشتقاق ، إلى التسمية الأولى أو المصدر المشترك للكلمات ، وإنما التعرف على نظامها الصرفي . بعبارة أخرى ، كان البحث ينصب ، كما يقول فوكو ، على ادراك : « **العلاقة الثابتة بين مجموعة محددة من التغيرات الصورية وبين مجموعة محددة كذلك من الوظائف النحوية والقيم التركيبية او تغيرات المعاني** » .[٨]

ان هذا الضرب من التحليل لايعنى ، فى نظر فوكو ، نهاية الدور الذى كانت تلعبه القيم التمثيلية للغة ، ولا الانحسار الكامل للدور الضمني لمحورية « الخطاب » الذى يقوم عليه تصور النظام اللغوى من حيث خضوعه أساسا لقوالب الفكر ومنطق المضمون . الا أن الانحراف الذى يتم مع ذلك ، عبر الاهتمام بالنظام الصرفي والتغيرات التى تعتريه ، يأخذ فى القاء الضوء بطريقة تدريجية على مظاهر تشكيل العناصر اللغوية وطرائق التئامها فى تراكيب صورية لاتخضع لمبدأ التمثيل ، وهو مايشكل بداية مايمكن اعتباره عناية خاصة بالبعد النحوى الصرف وبخصوصية اللغة ككيان مستقل بذاته . لاغرو ، من ثم ، أن يسمح هذا التحول بقيام علم للصوت ، فى أواخر القرن الثامن عشر ، لايعنى « بالبحث عن القيم التعبيرية الأولية ، وانما بتحليل الأصوات وعلاقاتها وتحولاتها فيما بينها » وألوان من النحو المقارن حيث لا يقوم « موضوع المقارنة » على التقريب بين الكلمات ذات الدلالة الواحدة ، وانما على « مجموعة من التحولات ذات الدلالة النحوية ( تصريف الأفعال ، نظام صرف الأسماء والزوائد » . وليس من شك في أن معنى ذلك هو كسر الدائرة التمثيلية التى كانت تدور فيها اللغة وتحريرها من سيطرة المدلولات وهيمنة القواعد المنطقية للفكر ، وذلك حتى تبرز الميكانزمات الخاصة بكل لغة وحتى تتضح نظمها المحددة التى تشكل ، بعيدا عما تعبر عنه من مشاعر وأفكار وأحكام ، العامل الوحيد لتاريخيتها .[٩]

من الواضح أن خلاصة هذا التحول ، الذى يمس الحقول الخطابية الخاصة بالطبيعة واللغة والاقتصاد ، هو ادماج مفهوم « الظاهرية » ( L'extérieur ) بقاعدة الفكر الكلاسيكي . ولقد رأينا كيف يتخذ هذا المفهوم احيانا شكل البيئة او الوسط ( milieu ) خاصة في مجال الطبيعة وعلوم الحياة ، وأحيانا اخرى شكل التاريخ ، أى عوامل التغير التى تطرأ على البيئة وتعمل على تطويرها او تعديلها . وليس من شك في أن مفهوم الظاهرية يتبلور فى مجال الاقتصاد من خلال مفهوم العمل الذى يحدث تحولا هاما فى القاعدة التقديرية لمبدأ القيمة ، وذلك بحيث ينقل هذا المبدأ من مجال التصور وعلاقته المباشرة بالرغبة أو الحاجة — ونحن هنا بصدد عملية تخص دخيلة الانسان من حيث ارتباطه بنظام التصور العام الذى يحكم الأشياء كما يحكم الأفكار — إلى مجال خارجي تمثله كمية المجهود والمشقة ، كما تشارك فيه عناصر النشاط المختلفة التى تتضافر جميعا فى سبيل انتاج السلعة ، وهو الأمر الذى لا يخضع تقدير هذه الأخيرة لما يسمى بقيمة الاستعمال المطابقة للرغبة أو الحاجة ، وإنما لقيمتها التبادلية التى يحددها السوق ومايمثله من قوة خارجية عمياء تخضع الانسان لسلطانها الصارم .

أما بالنسبة لكائنات الطبيعة ، فقد يبدو أن التحول يتم هنا بطريقة معاكسة لما يتم في مجالى الثروة واللغة ، ذلك أن مبدأ المعرفة لم يعد يقع هنا فى مجال الرؤية البحت ، وهو المجال الذى تقطعه العلاقات الوصفية فى صورة خطية أو سطحية كاملة نظرا لالتقاء السمات الظاهرة بالبنية الحاملة لها التقاءا مباشرا لا التواء فيه ولا تعقيد ، بينما تفترض الرؤية الجديدة الرجوع إلى تنظيم داخلى بالغ العمق يناط به ربط العناصر الظاهرة بوظائفها الحيوية اللامرئية . ومعنى ذلك ان مبدأ التنظيم المستحدث لايقوم ولايستقيم الا بفضل قوانين الحياة وهي القادرة وحدها على ضبط العلاقة بين الاعضاء ووظائفها ، وهى إن كانت تميل فى الكائنات الحيوانية العليا ولدى الانسان — كما يذهب كلود برنار — إلى تحقيق استقلاليتها الذاتية(١٠) ، لايمكنها أن تنفصل فى الواقع عن محيطها الخارجي الذى يشكل بالنسبة لها مصدرا للغذاء والطاقة ، ولكن فى الوقت نفسه ،

موردا للخطر والفناء .

أما اللغة نفسها ، فلم يعد مايحددها هو طريقتها فى تمثيل التصورات ، وهو ماكان يتم بمضاعفة العملية التمثيلية ، أي « بتمثيل التمثيل » كما يقول فوكو . ذلك ان العلاقة ، التي كانت تقوم عليها العملية التمثيلية ، لم تعد تقوم بذاتها وبطريقة مباشرة او تلقائية ، فاللغة لم تعد تشكل نظاما واضحا وبسيطا للاتصال أو أداة تحليلية تتطابق تطابقا آليا مع النظام الفكرى ، بل أصبحت لها ميكانزماتها الخاصة وهياكلها المنظمة والضابطة التى سوف تعنى بابرازها الدراسات النحوية والصوتية المقارنة والتاريخية . من ثم تصبح الوظيفة التمثيلية للغة وظيفة ترتبط لا بالنظام التصورى وقواعده المنطقية ، وإنما بالنظام اللغوى أو النحوي نفسه ، هذا النظام الذى سوف يمثل الهيكل التنظيمي الداخلى للغة واطلالتها الظاهرية ، فى الوقت نفسه ، على التاريخ ، أى على مايعرضها لعوامل التبدل والتغيير .[11]

ان مانلاحظه هنا هو فقدان مبدأ التمثيل لقدرته التمثيلية وسلطته فى تأسيس المعرفة وربط عناصرها المختلفة فيما بينها ، فهو لم يعد يحكم مبادىء التحليل او التركيب ، ولم يعد أساسا للتماثلات والاختلافات ، ولا للجدول التصنيفي ومايقوم عليه من عناصر تكوينية تتراوح بين « التجاور المكاني » و « التسلسل التعاقبي » . بمعنى آخر ، يمكن القول بأن مبدأ التمثيل يفقد تطابقه مع نفسه ، ويفقد ـــ من ثم ـــ سيطرته على القواعد التوزيعية التى كانت تحكم عناصره ، وعلى رأسها ـــ من غير شك ـــ تلك التى كانت تربط مجال الرؤية بمجال الخطاب الوصفي ، وتؤكد خطية عملية الاتصال واستمراريته بينهما . ان عناصر الارتباط ، التى كانت تحكم التصورات فى السابق ، أصبحت تقع ، من الآن فصاعدا ، خارج نطاق عملية التمثيل وبعيدا عن صفحتها الظاهرة أو المرئية ، ذلك أنها قد اختفت فى اغوار التنظيم الذى لا تحكمه إلا وظائف الحياة غير المنظورة .

ان الربط الذى كان يتم فى الماضي بين النظرة المدركة والصياغة المعبرة بطريقة مباشرة ومتصلة قد انفصمت عراه تماما بعد هذا الغوص فى الاعماق

بحثا عن التنظيمات والوظائف الحيوية الكامنة ، وذلك حتى يصبح للأشياء والكائنات مجالها الخاص بها وأسرار وجودها الموقوفة عليها ، وحتى يصبح ، فى الوقت نفسه ، لعملية التمثيل « زمنها التتابعي » المستقل الذى يعهد به إلى إدراك الوعي البشرى والى المجهود الفردى لانسان له جذوره التراثية والتاريخية وكذلك ظروفه التى توجهه وتحدد اهتماماته المعرفية . من ثم ، يتخلخل التطابق الذى كان يتم في الفكر الكلاسيكي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة من خلال إطار تمثيلي واحد .(١٢)

**الايديولوجيا والفلسفة النقدية :**
**بين عهدين**

الا أن فوكو يميل ، بالرغم من ذلك كله ، الى الاعتقاد بأن هذا الفصل بين مستوى الرؤية ومستوى الصياغة ، أو بين المنظور والمقروء ، قد يكون سابقا لأوانه بالنسبة لأخريات القرن الثامن عشر ، وقد يكون نوعا من الاسقاط على الفكر اللاحق الذى لم تكتمل عناصره بعد ، ولم تتحقق كل شروطه ، وليس من شك في أن ذلك مرجعه ، في نظر الكاتب ، إلى أن مايستحدثه آدم سميث من مفاهيم كالعمل والقيمة التبادلية وماتستحدثه علوم الطبيعة من مبادىء تفسيرية كالتنظيم العضوى والوظائف الحيوية ، وعلوم اللغة من أنساق نحوية وتغيرات صرفية تقع جميعا ، بالرغم من تعديل مسار عملية الملاحظة من الظاهر إلى الباطن ، فى حيز النظام التمثيلي .

بيد ان هذا التعديل يحدث ، مع ذلك ، نوعا من الازدواجية في منظور « الايديولوجيا » ( علم الأفكار ) ، كما سوف تتبلور فى آواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر ، وفى منظور « الفلسفة النقدية » ، كما وضع اسسها عمانويل كانط . ذلك أن الأيديولوجيا ، كما تبرز عند دى تراسي ( de Tracy ، هي علم الأفكار الذى يخضع ، مثل بقية العلوم التى تنطبق على موضوعات الطبيعة والمجتمع واللغة ، لنظرية التمثيل من غير أن يطرح إشكالية العملية التمثيلية أو التصورية نفسها . من ثم ، فإن الايديولوجيا لاتختلف كثيرا

فى موضوعاتها الفكرية عن النحو بالنسبة للغة ، وعلم المنطق بالنسبة لتنظيم التصورات . غير أن دى تراسي لايظل ، مع ذلك متقيدا بالأسس النظرية البحتة للفكر اذ أنه سرعان مايجمع فى فهمه لقضية الحكم بين الفكر والشعور أو بين الفكر والاحساس ، وهو الأمر الذى يدفعه ، فى نهاية الامر ، الى تعريف عملية التفكير بأنها ليست الا نوعا من « الاحساس » بالروابط التي تقوم بين التصورات ، وهو مايؤدى بدوره — فى نظر فوكو — إلى اعتبار الاحساس نقطة الارتكاز التى يقوم عليها الفكر ، وبالتالي ربط هذا الأخير بالظروف الفيزيولوجية للفرد .(١٣)

واذا كانت الايديولوجيا لاتطرح مبدأ التمثيل نفسه على بساط البحث ، او تشكك فى قدرته على نقل الفكر أو التصور ، فإن الكانطية لاتختلف عنها كثيرا فى ذلك ، وان كانت تعنى بوجه خاص بطرح الأسس التي تجعل عملية تمثيل العقل للفكر ممكنة بوجه عام . ذلك أنه اذا كانت الايديولوجيا تقوم بتحليل سلسلة التصورات وبالبحث عن الحلقات التي تجمع بينها إلى أن تصل إلى نواتها الأولية ، وهي « الاحساس » ، كما يعتقد دى تراسي على اثر لوك وهيوم وكوندياك ، فإن كانط يبحث عن القواعد الصورية الأولية التى تؤسس المعرفة ، وهى وإن كانت قواعد موجهة أساسا إلى عالم المعرفة الحسية وماتعتمد عليه من وسائل الملاحظة والتجربة ، الا أنها ، مع ذلك ، مبادىء قبلية ملازمة لبناء العقل نفسه .(١٤)

معنى ذلك أن الذى يعنى كانط بتحليله ليس هو مضمون التمثلات أو التصورات ، وانما أداة العقل المناطة به عملية التمثيل وقدرته هو نفسه على القيام بهذه المهمة ، ومدى شرعيته فى الاضطلاع بها . إلا أن اهمية العقل كأداة معرفية ، وهى القضية التى تطرحها الفلسفة النقدية ، لاتعنى اهمال العالم الحسى وظواهره الماثلة لنا ، لأن فيلسوف القبلية يؤمن بأنه اذا كانت المعرفة تصورية بالضرورة — وفقا لحتمية النموذج الرياضي السائد — فذلك لايعنى أنها لاتعتمد فى مصادرها الأولية على الملاحظة والتجربة . ومن هنا يبدأ كانط دراسته النقدية للعقل انطلاقا مما يسميه « العناصر القبلية للاحساس » ويتدرج بها من

الحس الى الفهم فالتصور العقلي ، وذلك حتى يحدد ماأسماه « بالاستيطيقا القبلية » التى تفرض شروطها على المعرفة .

ان موضوع هذه الاستيطيقا هو الحدس ، أى خاصية التلقي أو الاستقبال التى تبرز المعطيات فى صورة الكم أو فى صورة الكيف . غير ان كانط يذهب إلى أننا لانستطيع أن نصف الا « الكيفيات » لأنها تشكل العناصر أو الصفات الوحيدة التى يمكن تصورها عبر الحدس الامبريقي ، وهو الأمر الذى يؤكد أن المناهج الحسية ليست بعيدة عن الصواب حينما تؤكد المصدر الحسى للمعرفة . أضف إلى ذلك أن المعطيات الحسية ليست مفككة ، كما يظن الحسيون ، لأنها تخضع ، فى نظر كانط لعملية « اعداد تلقائى » يقوم بها الخيال ويفرض ، من ثم ، « نظامها » على الفكر . ولكن لما كان اهتمام كانط لاينصب أساسا على معطيات الخيال ومايناط به من عمليات الربط والتنسيق ، فإنه يهتم في « الاستيطيقا القبلية » بموضوع « الكم » ، وذلك بحثا عن « الحدس الخالص » الذى يشكل « الصورة الحسية القبلية » للظواهر . وكان على الفيلسوف لكى يصل إلى هذا الإطار الحسى الأولى أن يستبعد أولا معطيات الحواس ومحتويات الرياضيات من تصورات ، وذلك حتى يكتشف ان هذا الاطار القبلي للحسيات ليس الا جماع مقولتى الزمان والمكان .

ان الزمان والمكان ، في نظر كانط ، يعدان من المقادير أو الكميات الرياضية ، ويخرجان ، من ثم ، عن المجال الامبريقي والتحليلى ، وهما ـــ وفقا للمنظور الرياضي السائد ـــ حقيقيان بالضرورة وبصفة عالمية . ومعنى ذلك انهما ليسا من الموضوعات الامبريقية للمعرفة ، فهما لايشكلان خلاصة تجربة بعينها ، وإنما نوعا من المقولات أو الشروط القبلية لكل تجربة . ولكن بما أنهما ، فى الوقت نفسه ، مرتبطان بالمجال الحسي ، فهما لايستطيعان ان ينطبقا إلا على الظواهر ، وليس فى مقدورهما أن يحيطا بالجانب الآخر أو « الخفي » لها ، وهو مايسميه كانط « الشيء فى ذاته » ( noumène ) . وليس من شك ، كما يقول Serrus ، بأن هذه النظرية القبلية ماكانت لتقوم لولا ايمان كانط

الراسخ بضرورة الرياضيات واعتقاده بثبات علوم الهندسة والحساب والميكانيكا بصفة نهائية بعد بلوغها ، في يقين مفكرى القرن الثامن عشر ، درجة الكمال .(١٥)

ولكن بالرغم من ان هذه الصورة ، التى رأيناها لكانط ، تبرز جوانب فلسفته الشديدة الارتباط بالماضي ، فإن فوكو يعتقد بأن الفلسفة النقدية تمثل نوعا من التقدم بالنسبة للأيديولوجيا ، وذلك لأن هذه الاخيرة لاترفض كلية نظرية التمثيل ، وإنما تعيد فقط بناء الوظائف التمثيلية من منظور الشعور الفردى المجرد الذى لايتورع عن التطلع الى تمثل كل مايمكن أن يقبل التصور أو التمثيل . وهي النقطة التي توازى ، في نظر فوكو ، جموح الخيال فى قصص الماركيز دى ساد ، الى درجة اندماج كل هلوسات الرغبة وشطحاتها في اطار عملية التمثيل البالغة الشفافية . اما نقدية كانط ، فعلى النقيض من ذلك ، تعد الخطوة الأولى على طريق تحديث الفكر الاوروبي ، لأنها لاتقبل ، فى الواقع ، نظام التمثيل التقليدى على علاته ، وإنما تعمل على اختبار امكانياته وقياس مدى قدرته على تمثيل مايدعى تصويره ، ومن ثم ، فهى ترسم له حدوده التى لايمكنه تجاوزها من غير ان يكشف قاعدته « الميتافزيقية » التى كانت تقوم عليها يقينيته العمياء . الا أن كشف ميتافيزيقا نظرية التمثيل لايعنى نهاية كل ضروب الميتافيزيقا وماتقوم عليها من ايديولوجيات كامنة ، بل على العكس انه يعنى تحرير ألوان جديدة من الميتافيزيقا يناط بها فتح المجال لضروب أخرى من القول والتنظير . لاغرو ، من ثم ، أن تفتح الفلسفة النقدية ، كما يقول فوكو ، الطريق أمام فلسفات جديدة تدور حول مفاهيم الحياة وقوة الارادة ودور الكلمة .(١٦)

## التحولات الجديدة وآثارها المعرفية

ان الآثار الناجمة عن التحولات التى أحدثتها الفلسفة النقدية تكتسب ، فى نظر فوكو ، اهمية بالغة ، وذلك لأنها ، بجانب توليدها لحقول معرفية امبريقية جديدة ، سوف تفسح عن طريق النظرية القبلية المجال أمام ضروب من المناهج

والمذاهب الفكرية التى لم تنته بعد فعالياتها حتى وقتنا الراهن . فالمنظور النقدى قد قوض دعائم الحقل المعرفي الكلاسيكي الذى كان يقوم أساسا على مبدأ النظام بشطريه المعروفين : الرياضي ، والامبريقي . وقد تم له هذا الأثر بفضل كشفه لحقول المعرفة القبلية ، وهو الأمر الذى أفسح المجال أمام بروز وظيفة الذات : الذات التى لاتدخل ، من جهة ، فى مجال التجربة لانها ذات طبيعة قبلية ، والذات المحدودة، من جهة اخرى ، لأنها لاترتبط بحدس عقلي أو بالكوجيتو ، كما كان الأمر عند ديكارت .

الا أنه بالاضافة الى ماسوف يفتقه مبدأ القبلية من حقول معرفية جديدة ، يرى فوكو انبثاق ضرب آخر من الفكر ينصب على تحليل العلاقات القائمة بين التصورات ولكن من جهة موضوعها أو « كيانها » نفسه الذى يشكل محورها او ركيزتها التى تقوم عليها . ولما كان هذا « الكيان » لايمكن ان يخضع هو نفسه للتموضع او التمثيل نظرا لقيامه بدور المؤسس فغالبا مانراه يتخذ شكلا مزدوجا ، فهو تارة ظاهر وتارة أخرى خفي : ظاهر بآثاره وخفى بميكانزماته او وظائفه العاملة فى الأعماق ، ومثال ذلك قوة العمل وقوة الحياة وقوة الكلمة . ان هذه القوى ، التى تكاد تكون خفية على شاكلة المقولات القبلية ، هى التى تؤسس وضعية المجالات المعرفية التى تنبثق من خلالها موضوعات الاقتصاد والحياة واللغة .(١٧)

معنى ذلك ان فوكو يعتقد بأن الوضعية الحاملة لهذه العلوم الناشئة ملازمة لظهور الفلسفة النقدية كأرضية معرفية لها ، وان موضوعات هذه العلوم كالعمل والحياة واللغة تشكل ، إن صح هذا التصور ، ضربا من المبادىء القبلية التى تجعل من الممكن قيام دراسات حول صور الانتاج وطبيعة العمل وأشكال الحياة واللغة . الا أن هذه المبادىء القبلية تختلف ، مع ذلك ، عما هي عند كانط : فهي لا تنتمى إلى القوالب الادراكية للذات العارفة ، وإنما تنصب على مايتجاوز الموضوعات من مسلمات غير قابلة للتحليل . إنها أشبه ، فى نظر فوكو ، بالفكرة الشمولية التى تولد فروعها وتوابعها ، وتشكل بطريقة

قبلية مبدأ الاتساق العام الذى يحكم تكاثرها وتعددها فى المجالات الامبريقية . وهذا هو مايفسر ظهور ألوان من الميتافيزيقا اللا تحليلية التى لا تقوم على فهم واع لوظيفة الذات القبلية المؤسسة للمعرفة ، وإنما على مسلمات وقبليات موضوعية بحتة كالارادة العامة ودفعة الحياة والكلمة العليا . الا أن هذه المبادىء لن تمثل ، من جهة أخرى ، بالنسبة للحقائق التى يمكن اكتسابها عن طريق التجربة ، تركيبا أو إطارا معرفيا قبليا اذ أنها ستنطبق انطباقا مباشرا على مجموعة من الظواهر والمعارف الامبريقية التى تقوم معقوليتها ومبادىء اتساقها على أساس موضوعي ، ولكنه غير قابل للصياغة او التحليل ، وهو مايربط بين هذه المبادىء والاتجاه الوضعي ارتباطا وثيقا ، وذلك بالقدر الذى نحن فيه هنا بصدد ادراك ظواهر الاشياء وقوانينها ، وليس جوهرها او ماهياتها(١٨) .

اننا هنا ، كما يذهب فوكو ، بصدد بنية معرفية جديدة ستظل سائدة حتى ظهور « برجسون » ، وهى تبدأ مع الفكر النقدى الذى يحدث مع كانط اول صدع فى نظام التصور الغربي بين كيان الفكر من جهة وتمثلاته فى الانساق المعرفية من جهة أخرى ، في حين كان التطابق بين المستويين النظرى والتطبيقي كاملا فى الرؤية الكلاسيكية وهو التطابق الذى كان يطلق عليه كانط نفسه اسم « النهج الدوجماطيقى » .(١٩) ويعتقد فوكو أن هذا الصدع قد ولد لنا ضربين من المعرفة ، كما سبق القول ، معرفة ميتافيزيقية مستحدثة من جهة ، وان كانت تمثل فى الواقع نوعا من الارتداد الى الفكر السابق على المنظور النقدى ، وهى تقوم على تموضع الفكر فى ماهيات قبلية ، ومعرفة وضعية من جهة أخرى يكتفى أصحابها بملاحظة الوقائع أو الظواهر ونقلها كما هي باسم الموضوعية . أضف الى ذلك أن هذه البنية قد انشأت ضروبا من الاستعدادات المعرفية التى يمكن ضمها إلى مجال الابستمولوجيا الحديثة .

ولعل أول هذه الموضوعات التى برزت في هذا المجال ، هو محاولة اضفاء الطابع الكمي على الملاحظات الامبريقية وصياغتها صياغة رياضية تحليلية ، وهذا مايعد فى حد ذاته نوعا من التحول الجذرى بالنسبة للفكر الكلاسيكي

الذى كان يستبعد من مجال الكم علوم اللغة والحياة والاقتصاد ، وان كان يخضعها ، فى الوقت نفسه ، لنظرية النظام العام . الا أن فوكو يلاحظ أنه قبل الوصول الى المرحلة الحديثة من اصطناع الصياغة الكمية للعلوم التجريبية ، كانت توجد عقبة اخرى قد نشأت من تصدع البنية المعرفية الكلاسيكية ، وكان على الفكر الحديث ان يتغلب عليها ، وهي انقسام العلوم الى تحليلية وتركيبية ، والاعتقاد بأن العلوم التركيبية هى علوم قبلية وصورية خالصة وتخضع من ثم لقواعد المنطق والرموز الرياضية ، بينما العلوم التحليلية لاتخضع لهذه القواعد أو الرموز الا جزئيا وبصفة غير منتظمة . ولاشك انه مما ساعد الفكر الحديث فى الوصول الى مبغاه ، هو محاولات بعض اصحاب المناهج التوحيدية الذين عملوا على رأب الصدع الذى حدث في بناء المعرفة الكلاسيكية ، وذلك بتصنيف العلوم فى شكل وحدة متدرجة تبدأ بالعلوم الاستدلالية والاستنباطية وتنتهى بتلك التى لاتقبل الا الاستقراء ، والتى لايمكن ، من ثم ، أن يمتد اليها تطبيق المناهج الرياضية وأدواتها البالغة الدقة .(٢٠)

كما يلاحظ فوكو أن التبدل يصيب سمة اخرى من سمات النظرية المعرفية الكلاسيكية ، وهي كلف علماء العصر الكلاسيكى بتأليف الموسوعات العلمية الموحدة ايمانا منهم بأن كل صنوف المعرفة ، سواء أكانت كمية أم امبريقية يمكن ردها جميعا الى نظام فكرى واحد ، كما يمكن ابراز رموزها وعلاماتها فى صورة جداول تصنيفية وفقا لمبدأ التماثل والاختلاف بين الاشياء . الا أن هذا التبدل أو التغير لايحدث الا إبان القرن التاسع عشر ، ولذلك هو لاينصب على جميع المحاولات الموسوعية التى قام بها كل من ديكارت وليبنتز وحتى ديدرو ودالمبير ، وذلك لانتمائها جميعا للأرضية المعرفية التى تقوم عليها نظرية التصورات الكلاسيكية . على كل حال ، ان التحول المذكور يتم بتفرع نظرية النظام الكلاسيكى الى شقين متقابلين : شق خاص بالعلوم التحليلية ، وشق خاص بالعلوم التركيبية . كما يتفرع هذا الشق الأخير بدوره الى نوعين : نوع يشمل العلوم التى تقوم على القبلية الذاتية ، ونوع يضم العلوم القائمة على

القبلية الموضوعية . ويبدو أن هذين الضربين من التصور يقابلان موقع كل من الديكارتية والليبنتزيانية داخل الاطار العام للنسق الفكرى الكلاسيكي ، وذلك بالقدر الذى يعتمد فيه ديكارت على الحدس الخالص والمسلمات فى خطواته البرهانية ، بينما يعطى ليبنتز الأولوية لا للمعطيات اليقينية ، وانما لتقنيات البرهنة والتدليل نفسها .(٢١)

ولكن اذا كانت وحدة العلوم تقوم ، وفقا للمنظور الكلاسيكي ، على مطابقة اللغة المعرفية لنظام الفكر فى عالميته ، فإن الأمر جد مختلف ببصدد المشروع النقدى الذى يحدث نوعا من الخلخلة بين طبقات المعرفة وحقولها المختلفة وبين نظام التصور القبلي الذى يتيح لها امكانية الوجود . من ثم ، لم يعد من الامكان قيام تطابق مباشر أو تلقائى بين عالمية الفكر الفلسفي وبين الحقل التجريبي او الواقعي للمعرفة . اذ أنه لم يعد أمام الفكر الا أحد هذين النهجين : إما أن « يؤسس » المعرفة بطريقة قبلية محضة ، وإما أن يقوم بعملية « كشف » تعتمد على أسس أو معطيات ضمنية . ولقد تجسدت الطريقة الأولى ، كما يذهب فوكو ، أحسن تجسيد فى فلسفة فيخته ( Fichte ) حيث يقوم المشروع القبلي على قواعد مستنبطة كلية من القوالب العامة الخالصة للفكر ، وحيث تنحصر الممارسات الفكرية فى تحليل ضروب من التصورات والسلوكيات التى ترد جميعا إلى ذات قبلية تكون بالنسبة لها بمثابة الأساس لكل معرفة صورية ممكنة . أما النهج الثاني ، فيتبلور فى فلسفة هيجل الشمولية حيث يقوم المشروع الفلسفي على تمثل الشعور لمجمل حقول التجربة التاريخية للبشرية تمثلاً ظاهراتيا يكشف فيها عن الدلالات الموضوعية لهذه التجربة ، ويتعرف فيها من خلال الجدل الصاعد على ذاته كفكر واع بذاته ومؤسس .

لاغرو ، من ثم ، ان يجد المشروع الفينومينولوجي ، كما تصوره وطمح اليه هوسرل ، جذوره العميقة فى هذا الصدع الذى أحدثته الفلسفة النقدية وفيما تولد عنها من امكانيات معرفية ظهرت وترعرعت ابان القرن التاسع عشر ، فالفينومينولوجيا تعنى ، فى المقام الاول ، بإقامة نوع من المنطق الصورى على اساس من الفكر القبلي ، كما تحاول ، فى الوقت نفسه ، أن تربط بين حقول

المعرفة الامبريقية وبين ذاتية قبلية تؤسس وتحدد مدى شرعية هذه المعرفة . غير أن فوكو يرى أن خطورة مثل هذا المشروع تقع فى محاولة الربط بين الذات القبلية وبين المحتويات الامبريقية ، وذلك لان هذا النمط من المعرفة سرعان ماسوف تختلط فيه حدود الاحكام القبلية بحدود التجربة ، وبالتالي بحدود معينة وملموسة من تجربة انثربولوجية خاصة للوجود ، الا وهي ، من غير شك ، التجربة الغربية .

ولكن مهما يكن الأمر ، فإن خلاصة التحولات التى يحدثها الفكر النقدى لا تتعدى ، فى نظر فوكو ، جانبين هامين : جانبا سلبيا ، وهو انسلاخ الأشكال الكمية للمعرفة عن الحقل الامبريقي ، وهو ماسوف يولد النزعة المتجددة ابدا نحو اضفاء الطابع الصورى والكمي على المعارف الامبريقية ، وأحيانا بطريقة مبالغ فيها ومن غير مبررات كافية . وجانبا يعده الكاتب ايجابيا ، وهو يتشكل من محاولة ربط المجالات الامبريقية بألوان من التأمل الفلسفي العميق الذى يتمركز حول الذات وهوية الانسان وطبيعته المحدودة .(٢٢)

## الأرضية التاريخية للمعرفة :

ان تغير مايسميه فوكو بـ « صيغة الوجود المعرفي » ، أى الأساس الضمنى الذى تقوم عليه الممارسات الفكرية فى بدايات القرن التاسع عشر ، لايمكن له أن يكتسب صفة « التاريخية » ( historicitè ) إلا بادماج مفهوم الزمن فى قلب النظام المعرفي نفسه . وماكان ذلك ليتم إلا بانحسار هيمنة النموذج الميكانيكي ، الذى كان يتطابق تطابقا جيدا مع نظرية التمثيل اللغوى التى استخلصها فوكو ، على المجالات المختلفة للفكر العلمي . ان هذا الانحسار كان العامل الحاسم ، ولا شك ، فى القضاء على الدعائم الرأسية الثابتة للمعرفة ، وماكان يواكبها من مفاهيم التواصل والاستمرارية والكم والامتداد ، كما أنه كان العامل الرئيسى ، بالإضافة إلى ذلك ، في تقويض الرؤية التقليدية التى لاتقبل التغير ، وإن كانت تحتال ، فى الوقت نفسه ، على تفسير مظاهره فى الطبيعة والحياة بعوامل تردها

تارة إلى نظرية فى الكوارث وتارة اخرى الى ضروب من المؤثرات البيئية ، وذلك حتى يظل الزمن بُعداً إضافيا يفرض على الكائنات والأشياء من الخارج .

مهما يكن من أمر ، فلننظر الى هذا التغير والى مايحدثه من تحولات في البنية المعرفية الكلاسيكية ، كما يعرض لها صاحب « الاركيولوجيا » في المجالات المعرفية الثلاثة المفضلة لديه ، وهي الخاصة بالاقتصاد واللغة والحياة .

**ريكاردو وركود التاريخ :**

يذهب فوكو إلى أن مفهوم العمل عند آدم سميث كان يقوم على ضرب من المعادلة الموضوعية بين كمية العمل اللازمة لانتاج سلعة من السلع ، وقدرة هذه السلعة على تمثيل نفس الكمية من العمل بالتساوى ، وهو الأمر الذى لم يجعله يفطن إلى جانبين هامين من المفهوم ، وهما ظاهرة العمل كنشاط منتج ، وظاهرة العمل كسلعة او مجهود خاضع للعرض والطلب . ان اهتمام سميث كان ينصب ، فى الواقع ، على العمل من حيث كونه وحدة قياسية ثابتة تُقَيَّمُ على أساسها السلع ، أما ريكاردو فسوف يعنى بالعمل كنشاط خلاق يضفي على المجهود ، الذى يبذله العامل مقابل أجر محدد ، قيمته التبادلية ، وهي قيمة لن تكون مجرد « علامة » ، كما كان الوضع فى إطار نظرية التمثيل ، وإنما ناتجا خاضعا للتثمين . على هذا النحو ، يخرج مفهوم العمل عند ريكاردو من إطار الرؤية الخطية او السطحية التى كان يمثلها نظام التبادل الكلاسيكي ليرتبط بعملية الانتاج وتقدير « التكلفة الكلية » ، وهو الأمر الذى يقضى بأخذ الوقت أو العامل الزمنى فى الاعتبار . معنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن ريكاردو يفصل بين عملية تمثيل القيمة على شكل جدول تنظيمى أو لغة مبسطة تنتظمها سلسلة من التمايزات والاختلافات وبين القيمة كعملية انتاجية قامت فى ظروف معينة وتتابعت وتراكمت عبر فترة من الزمن ، أى كظاهرة اقتصادية قد لعب التاريخ فى تأسيسها وتكوينها وتنميتها دورا هاما .[٢٣]

كذلك يختلف مفهوم الندرة عند ريكاردو مقارنة بنظرائه من مفكرى

الاقتصاد الكلاسيكي ذلك ان هؤلاء كانوا يربطون الندرة بالحاجة ، وبتصور الناس لما يمكن ان ينقصهم من أشياء ، هذا فى الوقت الذى كان يؤمن فيه الطبيعيون بأن الأرض هي القطاع الوحيد الذى يستطيع ، بما توفره الزراعة من فائض او ناتج صاف ، القضاء عليها . أما ريكاردو ، فكان ، على العكس ، لايبدأ من مبدأ الحاجة ، أو الرغبة وتمثلها فى عقول الناس ، وإنما من تقديره الموضوعي للندرة على أنها نوع من « النقص الأولي » . لقد كان يؤمن ، فى الواقع ، بشح الأرض المتنامي وبعقمها الأساسى . من ثم ، هو يفهم العمل على أنه في بدايته ليس الا ضرورة تفرضها على الانسان مواجهة الموت والفناء ، ونوعا من الاجابة يفرضها عليه الكدح والصراع من اجل البقاء . على هذا النحو ، يعتقد فوكو ان الاعتبارات الانثربولوجية ، وخاصة مايتصل منها بالجانب البيولوجي ، هي التى تسيطر على فكر ريكاردو ، كما كانت تسيطر على توقعات مالطس حينما عنى بقضايا السكان والغذاء . ومن هنا ، لايصبح « الانسان الاقتصادى » هو الذى يتمثل احتياجاته ويتخيل طرائق أو وسائل اشباعها ، وإنما هو الكائن المحدود الفاني الذى يكافح من اجل البقاء والافلات من الموت . ولعل ظهور الفلسفة النقدية يكون قد لعب دوره ، هو الآخر ، فى تأكيد الطابع الانثربولوجي للخطاب الاقتصادى بحيث اخذت الحاجة البشرية ترتبط اكثر فأكثر بالذاتية ، وهو ماسيكون له اثره فى بلورة مفهوم المنفعة الحدية فيما بعد من جهة ، وتأسيس علم النفس الناشىء من جهة أخرى .[٢٤]

واذا كانت الارض تتسم ، على هذا النحو ، بالعقم والخمود ، فان مسألة « الريع العقارى » ، الذى عنى ريكاردو بتحليله ، لم تعد دليلا على خصوبتها وانما نتيجة متولدة عن المشقة المتزايدة للعمل الزراعي ، والتناقص المستمر للعائدات التي يدرها . ذلك أن الزيادة المستمرة في عدد السكان ، تدفع الى مزيد من استصلاح الأراضي الرديئة ، بعد أن أصبحت مساحة الأرض الجيدة محدودة ، وهو الأمر الذى يتطلب مزيدا من العمل ، كما يرفع تكاليف الانتاج الخاصة بالأراضي الرديئة . ولما كان سعر الغلة يتحدد ، بصفة عامة ، وفقا

لتكلفة الانتاج في هذه الأراضي الاخيرة ، فإن ذلك يزيد من ربح الأراضي الخصبة ، ويرفع من عائدات ملاكها . الا أنه مع استمرار الزيادة السكانية ، وزيادة الضغط على الأراضي الرديئة ، تأخذ التكلفة بدورها فى الزيادة ، والأسعار والايرادات فى الارتفاع ، وربما ازدادت أجور العمال الاسمية لمواجهة متطلباتهم من نفقات الغذاء الضرورى ، الا أن هذه الزيادة لا تتجاوز عادة من الناحية الفعلية مايكفى ضرورات العامل الاساسية من مأكل وملبس ومسكن . على كل حال ، إن هذه الزيادة فى ريع الأرض سوف تؤدى في نهاية الأمر إلى انخفاض ربح المقاولين وإلى ثبات أجور العمال ، بل إن هذا الربح قد يأخذ فى التضاؤل إلى أن يصل إلى حده الأدنى ، وذلك لأن الارباح الصناعية سوف تصل فى وقت ما إلى درجة كبيرة من الانخفاض قد لا تشجع على استخدام مزيد من الأيدى العاملة . أضف إلى ذلك أن نقص الأجور سوف يحد من نمو الايدى العاملة ، وسوف يدفع السكان الى حالة من الركود ، وبالتالي لن تعود هناك حاجة لاستصلاح مزيد من الاراضي الرديئة ، وهو الأمر الذى يؤدى بدوره إلى تثبيت الريع العقارى عند حد معين ، وتقليل تأثيره على دخول الصناعيين ، ومن ثم تثبيتها هى الأخرى . على هذا النحو ، يتحقق — وفقا لفوكو — نوع من التاريخ الخطي الممتد ، وتبرز هوية الانسان ككائن لايستطيع ان يفلت من حتمية طبيعته المحدودة .

ويعتقد فوكو أنه لولا ادخال مفهوم التاريخ الى مجال الاقتصاد ، لما امكن فهم هذا النوع من ركود الزمن وتثبيت التاريخ . ذلك أن الفكر الكلاسيكي كان يقوم ، كما سبق القول ، على مفاهيم مكانية ثابتة تسمح ، ولا شك ، بتشكيلات متنوعة للعلاقات المعرفية ، ولكنها لا تعرف التغيرات الكيفية التى تسمح بالانتقال من نسق إلى آخر ، هذا بينما يلعب الزمن دورا أساسيا فى البنية الفكرية التى تشق طريقها بصفة مطردة عبر الطبقات المعرفية العميقة للقرن التاسع عشر . من ثم ، يرى فوكو أن هناك ضربا من الزمن التراكمي لظاهرة الندرة يعمل بشكل يكاد يكون حتميا على توجيه عوامل الانتاج والسكان نحو حالة من الركود التاريخي ، والتاريخ ، الذى يقصده فوكو ، هو حركة

الانسان والمجتمع ، وهى الحركة التى تنمو مع زيادة الانتاج والعمل وتراكم الثروة ، والتى تتوقف حينما يصطدم بالحدود الطبيعية للانسان المتمثلة في متطلبات النوع والحاجات المباشرة للجسم .

ان التاريخ يلعب في تصور ريكاردو التشاؤمي ، كما يذهب فوكو ، دور « الآلة التعويضية » ، فهو وإن كان يمثل حدود الانسان المفروضة عليه ، الا انه يسمح له ، فى الوقت نفسه ، بتجاوز الندرة . ذلك أن النقص الأولي للأرض لايكف عن الازدياد مع مرور الزمن وتزايد السكان ، ولكن ذلك يدفع الى مزيد من العمل وكثير من الجهد والمشقة حتى يرتفع حجم الانتاج . الا أنه مع ارتفاع حجم هذا الانتاج وكمية العمل اللازمة له ، تزداد التكلفة زيادة مطردة الى أن يأتي الوقت الذى لا يكفي فيه العمل لسد حاجات العامل من الغذاء ويقصر فيه الانتاج عن سد النقص . ويظل الأمر كذلك الى أن تضع الندرة لنفسها حدودا ، وذلك بتثبيت عدد السكان من جهة ، وضبط العمل وفقا للاحتياجات الضرورية بواسطة توزيع دقيق للثروات من جهة اخرى . عندئذ ، كما يقول فوكو ، تمتزج محدودية الانسان بالتاريخ فى شكل واحد ، بحيث لا تعود هناك حاجة لأى عمل اضافي ، وتصبح كل زيادة سكانية مآلها الى هلاك ، ومن ثم يتعادل الموت والحياة كقوتين متعارضتين لاسبيل إلى تجاوزهما .(٢٥)

ليس من شك في أن هذه الصورة المستتبة الراكدة للتاريخ ، التي تبرز بوضوح عند ريكاردو ، تشكل نتاجا طبيعيا للعلاقة التشاؤمية التي تربط بين الندرة والعمل في إطار رؤية « المحدودية » الانسانية . إن هذه الصورة تبرز بجلاء أيضا من خلال يوطوبيا « حلم النهاية » الذى يسود إبان القرن التاسع عشر ، والذى يمكن أن نرى صداه فى حلم « نهاية التاريخ » الذى يبلوره الفكر الفوضوى وماركس نفسه فى تصوراته النهائية عن انقراض الدولة وقيام مجتمع إدارة الأشياء . ويذهب فوكو إلى أن هذه الأرضية المعرفية نفسها ، التي تربط عبر المنظور الأنثربولوجي بين التاريخ وحدود الفرد ، سوف تولد لدى ماركس رؤية مغايرة تقوم على التفاؤل الثورى . وذلك لأن العامل المطحون ، الذى

يشكل التاريخ بالنسبة له عامل استلاب واغتراب فى إطار المجتمع الرأسمالي ، سوف ينتهى بالثورة عليه ، وتحقيق حريته عن طريق الخلاص من النظام الطبقى الذى يرتبط بهذا التاريخ ارتباطا جذريا . من ثم ، يعتقد فوكو ، على العكس من التوسر ، أن ماركس لم يحدث أية قطيعة معرفية فى تاريخ الفكر الغربي ، اذ أن منظوره لايخرج عن إطار التصور العام للتاريخ إبان القرن التاسع عشر . بل ان رؤية ماركس للتاريخ لاتخلو حتى من الصورة الاسطورية المهيمنة عليه ، وهي التى تتصل بفكرة « الصيرورة والوعد » . ذلك أنه حينما يحل اليوم الموعود سواء عن طريق التباطؤ والركود أو بواسطة العنف الثورى ، سوف تتضوع حقيقة الانسان وتنتهى كل أشكال الصراع والضياع والاغتراب ، ويتحقق اخيرا التاريخ الحقيقي على أنقاض تاريخ الاستغلال متطابقا ، بصفة نهائية ، مع جوهر الانسان وأمله فى عالم تسوده الحرية والاخاء والمساواة .(٢٦)

**كوفييه والمفاهيم التنظيمية والوظيفية فى علوم الحياة :**

اذا كان ريكاردو قد استطاع ان يخلص مفهوم العمل من وظيفته القياسية الثابتة ليربط بينه وبين العملية الانتاجية . فإن كوفييه ( Cuvier ) قد استطاع بدوره أن يحرر السمات من تبعيتها للمعايير التصنيفية ، التى يقوم عليها التاريخ الطبيعي ، ليدمجها فى المستويات التنظيمية المختلفة للكائنات الحية . معنى ذلك ، إن ماكان يعتبره الكلاسيكيون مجرد أشكال متمايزة ( سمات ) قائمة حول ثوابت ( بنيات ) لاتخرج عن إطار الرؤية العيانية ، أصبح الآن ينتظم حول « وظيفية متسقة » غير ظاهرة . ولعل هذا التمييز بين المستوى الظاهر وبين وظائف الحياة التي تحكمه من الأعماق ، مع مايتطلبه هذا التمييز من تحطيم للخطية القائمة بين الأجزاء المرئية المختلفة للكائنات ، هو الذى أتاح المجال لظهور البيولوجيا أو علم الحياة بدلا من التاريخ الطبيعى . ذلك أن مفاهيم التنظيم والوظيفية لاتقوم ، كما يقول فرانسوا جاكوب ، إلا بالاهتمام بمعرفة « الحياة » وتراجع المعرفة التصنيفية إلى المرتبة الثانية بعد وصول الطريقة الوصفية للبنية المرئية إلى طريق مسدود .(٢٧)

ويذهب فوكو إلى أن الرجوع فى تفسير ظاهرة الحياة إلى الوظائف العضوية ، ومايترتب على ذلك من خلخلة بين مستوى الثوابت والمتغيرات ، سوف يولد ألوانا من العلاقات الجديدة تقوم على الترابط والتكامل بين الاعضاء وعلى تسلسلها أو تدرجها الهرمي ، وأخيرا على تبعيتها لخطة التنظيم . ولاشك أن وظيفة هذه العلاقات لاترتبط هنا بفعالية الأعضاء على مستوى الجدول التصنيفي الذى يفترض نوعا من الاستقلالية الذاتية لكل منها ، وإنما بتكامل وظائفها وفقا للأهمية المتبادلة لكل منها بالنسبة لعملية الحياة . كما أن التدرج الوظيفي الذى يقوم بين الأعضاء يتحدد هنا وفقا للوظائف الأساسية التى يفترضها مخطط التنظيم الذى يقوم كذلك ، وفقا لأهمية هذه الوظائف ، بتوزيع العناصر التشريحية وتحديد مكانها الأفضل . اضف الى ذلك أن هذا المخطط لايخضع لحتميات طبيعية صارمة ، وانما هو يعمل ، على العكس ، فى نوع من الحرية المحدودة . ذلك أن الأنواع تتشابه وتتقارب إلى درجة العالمية كلما اقتربنا من مركز الكائنات حيث تقوم الوظائف الأساسية للحياة ، وتختلف وتتنوع حتى تصل إلى فرديتها الظاهرة فى أجزائها الثانوية .(٢٨)

لقد كان التصور الكلاسيكي يفترض الالتقاء أو التطابق بين نوعين من الاستمرارية : استمرارية انطولوجية تحكم سلسلة الكائنات والاشياء فى الطبيعة ، واستمرارية عقلية أو فكرية تحكم سلسلة العلامات اللغوية المؤسسة للخطاب العلمي التصنيفي . من ثم ، يقوم ضرب من التوازى والتلازم بين الوجود واللغة ، أو بين الوجود والفكر . ولقد كان هذا النسق الفكرى جد متلاءم مع النموذج الميكانيكي الذى لايخرج عن نطاق المعرفة الظاهرية التى كانت تصاغ فى قوالب صورية وكمية مثل المقادير والاحجام والأبعاد ، بالاضافة إلى الحركة . الا أن هذه الاستمرارية المتصلة بين الوجود والفكر تفقد مع كوفييه خطيتها واتساقها ، لأن المفاهيم الجديدة للطبيعة أخذت ترتكز على قيام « وحدات متسقة » مع التمايز فيما بينها فى قلب الطبيعة ، كما أخذت تشكل مستويات مختلفة ومركبة مع التكامل والترابط فيما بينها بهدف تنمية ظاهرة الحياة . بعبارة أخرى ، لقد كان إدراك الوجود فى العصر الكلاسيكي

يتم بطريقة مباشرة ويجرى تحليله من خلال جدول عام للتصنيفات ، أما مع كوفييه ، فان مبدأ الحياة أخذ يشكل ، بسبب اندماجه بالوظائف التنظيمية للأعضاء ، نوعا من القوة الخفية التى لاتدرك فى ذاتها وإنما تعرف بما تبرزه وتنتجه من ظواهر . وليس من شك ، فى أن هذه الخاصية الجديدة للظاهرة سوف تعمل بتجاوزها لمبدأ الاستمرارية والامتداد بين أجزاء الوجود والكائنات على تشكيل علم للحياة سرعان ماسيتحرر ، كما سيحرر المجالات المعرفية الأخرى ، من هيمنة النموذج الميكانيكي .(٢٩)

الا أن القضاء على هذه الاستمرارية المفروضة مسبقا على حقلي الوجود والمعرفة لن يحول دون قيام نوع جديد من الاستمرارية والاتصال بين الجهاز العضوى وبين مايحيط به من عناصر الحياة . ذلك أن الحي لايتكون فقط من وحدات أو جزئيات حية ذات سمات خاصة ، وإنما يشكل تنظيما متكاملا لاستطيع أن ينفصل عن العناصر الخارجية التى توفر له أسباب النمو والبقاء . فالحي ، بالرغم من تميزه وتنوعه ، شديد الارتباط بمحيطه الخارجي الضرورى لوجوده . من ثم ، يمكن القول مع فوكو الذى يكرر هنا آراء كلود بيرنار ، بأن انسحاب الحي من المجال التصنيفي العام ، الذى رسمه له التاريخ الطبيعي ، يقابله تحديد خصوصيته كظاهرة مركبة ذات بعدين : بعد داخلى تنظمه بعض « الخصائص التشريحية » وبعض « التوافقات الفيزيولوجية » ، وبعد خارجي يتكون من محيط معاشه ووجوده ، علما بأن كليهما يرتبط ب « ظروف الحياة »وليس « بامكانيات الوجود » .(٣٠)

ومن المفارقات الغريبة ، التى لايمكن فهمها الا على ضوء الاركيولوجيا الفكرية ، هي أن كوفييه الذى عرف بنظرية الثبات ( fixisme ) هو الذى وجه علوم الحياة نحو الفكر التطورى الحقيقي ، وليس لامارك(٣١) الذى كان من دعاة التحولية . ذلك أن تطورية هذا الأخير لم تكن قد تخلصت بعد من مبدأ الاستمرارية الذى كان يسيطر على الفكر الطبيعى الكلاسيكي أما كوفييه ، فلقد استطاع بفضل تبنيه لمبدأ الانفصام الجذرى كأساس تفسيرى لعملية

تدرج الكائنات ان يبرز مفاهيم جديدة ، مثل « الارتباط بالمحيط الخارجي » و « عدم التوافق البيولوجي » ، كان لها كبير الأثر فى تأسيس فكر تطورى حقيقي واقامة تاريخ للحياة يعتمد أساسا على مبادىء التغير والاحتمال ( contingence ) . ان هذا التاريخ ، الذى يبتكره كوفييه ، لاينفى النظام ، اذ لاحياة بدون تناسخ للنظائر ، ولكن هذا التاريخ ليس مجرد اختيار بين تنويعات قائمة ضمنا بقوة التكوين المسبق ( préformation ) وإنما نوع من الاستمرار الفعلي للحياة عبر ظروف وجودها .(٣٢)

ان تطور مفهوم الحياة يرتبط ارتباطا وثيقا بالأولوية التي تكتسبها دراسة الحيوان على النبات(٣٣) في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . ذلك أن النبات كان بتركيبته الظاهرة أكثر ملاءمة للعملية التصنيفية التى تبدو ، من خلال التصور الكلاسيكي للنظام السائد فى الطبيعة ، أقرب إلى حالة السكون والجمود منها الى حالة الحركة والاحساس . أما الرؤية القائمة على الحيوان فقد امتزجت بطريقة موفقة بمفهوم المحدودية المفروضة على الكائنات ، وهو الأمر الذى أفضى عليها صفات الحركة الدائبة بين الحياة والموت ، كما أن دمج الموت بدخيلة الكائنات كقاعدة أساسية لوجودها وليس كحدث طارىء يصيبها جعل من عملية الحياة التى تدب فى عروقها نوعا من الصراع الرهيب ضد قوى التآكل والانقراض . أضف إلى ذلك ، أن الحياة بما تمثله من تجربة تقوم على المحدودية والزوال سوف تشكل ، إبان القرن التاسع عشر ، الدفعة الجياشة والحركة العارمة في تعارضهما مع الكينونة والسكون ، كما ستصبح الأساس الأنطولوجي لكل موجود ، وذلك بالقدر الذى لن يستطيع فيه هذا الأخير تحقيق نفسه إبان مرحلة وجوده الا على اساس من رغبته وارادته فى البقاء والاستمرار .(٣٤)

**اللغة والتاريخ :**

لقد فطن شليجل ( Schlegel ) الى أن تاريخ اللغات قد نشأ وفقا لنموذج التاريخ الطبيعي أو علم الحياة ، والمقصود بذلك ان علم النحو المقارن قد

استمد نموذجه الابستمولوجي، الذى يقوم أساسا على منظور تاريخي ، من علم التشريح المقارن . وليس من شك فى أننا هنا أمام تصور مقبول ، كما يقول فوكو ، طالما أن اللغة فى العصر الكلاسيكي كانت تشكل نظاما طبيعيا مكونا من كلمات أو علامات لغوية وسمات تناط بها وظيفة عامة وهي تمثيل الأشياء وتحليلها وتركيبها بواسطة علاماتها التى تعد بمثابة بديل مطابق لها وللكائنات .

من ثم ، اذا كانت « السمة » لم تعد فى علم الحياة الناشيء ، وبوجه خاص عند كوفييه ، ترد إلى البنية الظاهرة للكائنات وإنما إلى تنظيمها الشامل ووظائفها العضوية غير المرئية ، كذلك « الكلمة » أخذت تكتسب بدورها كثافتها الخاصة فى قلب اللغة . ذلك أن المقدرة التمثيلية لم تعد هي التى تشكل فقط خصوصية العلامة اللغوية وكيانها داخل تركيب الجملة وفى علاقتها ببقية العناصر اللغوية . فالكلمة وإن كان لها دور تصويرى أو اعلامي داخل الخطاب ، فليس ذلك بسبب ارتباطها بنظام عقلى أو منطقى للعلامات ، وإنما بسبب الظروف التاريخية الخاصة التى ترتبط بشكلها وبالأصوات التى تتكون منها ، والتى تحكم التغيرات التى تعترى وتحدد وظيفتها النحوية عبر الزمان ، كما تفرض مبادىء القواعد اللغوية. البحت التى تحددها . خلاصة ذلك ، أن مكونات اللغة لا ترتبط مباشرة بنظام التصورات ، كما يخيل الينا ، وإنما « بالنظام النحوى » الذى يشكل الحامل التاريخى لاى لغة ، كما يشكل معبرها الأساسى نحو الواقع وتصوراته .(٣٥)

ويعتقد فوكو أن هذه « التاريخية » ، التى ترتبط بها الهياكل الصوتية والنحوية للغة ، هى الأرضية التى قامت عليها الدراسات اللغوية عند جريم وشليجل وبوب ( Bopp ) ، وسمحت بعزل عائلة اللغات الهندو — أوربية وتكوين النحو المقارن وتحليل النظم الصرفية والتحولات الصوتية . بل ويرى فوكو فى هذه التاريخية تحولا جذريا في « صيغة وجود اللغة » نفسها في الفكر الاوربي . من ثم تفقد اللغة وضوحها التصويرى أو قدرتها التعبيرية على تمثيل العمليات الذهنية بطريقة مباشرة لتكتسب نوعا من الكثافة والظلال الذاتية .

ويعتقد الكاتب أنه بقدر ماكان هذا التحول غير ملحوظ من المعاصرين ، هذا التحول الذى واكب نشأة فقه اللغة او الفيلولوجيا ، بقدر ماكانت آثاره أعمق وأكثر انتشارا فى أغوار الثقافة الغربية .(٣٦)

على كل حال ، ان الجديد فى تصور فقه اللغة ، هو الاعتقاد بأن لكل لغة معايير تنظيم داخلي تختلف اختلافا جذريا عن التصنيفات الهرمية ، التى كانت تقام لها ، وفقا لدقة تحليل التصورات المزعومة التى تسمح بها. من هنا ، الاعتقاد الجديد بأن كل اللغات متساوية ، والانفتاح الكبير على معظم لغات العالم ، وحتى المجهولة منها أضف إلى ذلك ، أن الجديد لم يكن مرتبطا فقط بتحديد هذه النظم الداخلية ، وإنما كذلك بدراسة تحولاتها وفقا لمناهج مبتكرة . ذلك أن النحو العام كان يدرس ، في بحثه عن مصادر اللغة ، تحول الكلمات والمقاطع عبر الزمن ، ولكن بطريقة تفتيتية لا تأخذ في الاعتبار الكيفية التى كانت تنطق بها الأصوات أو الحروف . كما أن هذه التغيرات كانت تعد أثرا من آثار تآلف الحروف فيما بنيها ، كما كانت أصوات الحركة ( Voyelles ) تعد أكثر « سيولة » من الصوامت ( consonnes ) التى كانت تعد ركيزة اللغة . وأخيرا كان النحو العام يعتبر ، كمسلمة مقبولة ، أن اللغة تبدأ « مع تحول الصرخات الخارجة من الفم إلى أصوات متميزة » ، أما مع راسك ( Rask ) وجريم ( Grimn ) وبوب ( Bopp ) ، فاللغة تعد ، في جوهرها ، « مجموعة من العناصر الصوتية » ، أو الكلام المنطوق التى تثبته الكتابة . من ثم ، كما يذهب فوكو ، تفقد العلامة الكتابية قيمتها النموذجية ، وتصبح اللغة حصيلة « ذبذبتها الصوتية » ، وهو الأمر الذى دفع علماء فقه اللغة في القرن التاسع عشر إلى الاهتمام الشديد بالكلام دونا عن اللغة ، كما سوف يحدد أسسها فيما بعد فرديناند دى سوسير .(٣٧)

ولعل أبرز ماتؤول اليه هذه التحولات هو مانراه ، كما يذهب فوكو ، فى مؤلفات بوب الذى عمل جاهدا على تحديد المكونات الداخلية للغة ، كما عمل على تقديم تعريف دقيق لها . من ثم نعرف أن اللغة لم تعد ، كما كان يريدها رواد

النحو العام ، بحثا عن المصادرّ الأولية بواسطة التقاء بعض الأصوات ، ولما تدخل مجال اللغة بعد ، بتدفق التصورات العالقة بها ، وإنما أصبحت بصفة أساسية نظاما صوتيا ونحويا وصرفيا لايدل على الرؤية أو التصور ات بقدر مايشير إلى الحالة والارادة والفعل . من ثم ، هو يحرر اللغة من ارتباطاتها بعالم الأشياء المرئية وبالذاكرة المختزنة لها ، ليجعلها ضربا من النشاط الخالص المتصل بالارادة والقوة والفعل . ومعنى ذلك أن ماكان يعتبر « وظيفة تعبيرية » للغة ، يناط بها ، عن طريق تسلسل المصادر ، تمثيل الأشياء ، وتقديم تصورات لها تختلف دقة وعمقا وفقا لدرجة كل لغة من الرقي ، أصبح « قيمة تعبيرية » لايراد بها محاكاة الاشياء أو الانابة عنها ، وإنما ابراز أفعال وارادة المتكلم .(٣٨)

لقد استطاعت الفيلولوجيا ، بعد تغلبها على فكرة ربط اللغات بدرجة التقدم الحضارى وفقا لما يسمح به من تراكم معرفي ودقة وعمق في تحليل التصورات ، أن تقسم اللغات الى مجموعات عائلية منفصلة ، وهو الأمر الذى كان يرفضه النحو العام الذى كان يرى فى كل لغة ، مهما بلغت درجة تعقيدها أو بساطتها ، ضربين من الاستمرارية : استمرارية « رأسية » ترد كل لغة الى مصادرها الأولية عن طريق بعض التحويلات ، واستمرارية « افقية » تربط بين جميع اللغات من خلال نظام عام للتصورات أو حقل دلالي عام مشترك تقتطع منه كل لغة ، وفقا لدرجة النمو الحضارى المواكب لها ، ماتستطيع اقتطاعه من تصورات تخضعها للتحليل والترتيب والتصنيف . لذلك كانت المقارنة ، التى تتم أحيانا بين اللغات ، لا تتعدى طريقة معالجة الجذور الاولية المشتركة ، أو طريقة كل لغة فى تقطيع وربط التصورات المشتركة . أما مايتاح من جديد على ايدى جريم وبوب ، كما يذهب فوكو ، فهو نوع من « المقارنة المباشرة » بين اللغات من غير العبور بنظام التصورات المشترك أو بالجذور الأولية الغارقة فى القدم ، اذ يكفى مقارنة تغيرات النظم الصرفية وأشكال « الاعراب » لا على أساس « العناصر المشتركة » بين اللغات ، ولكن على أساس « تقاربها الصورى » الذى يقوم على مكوناتها الداخلية ونظمها النحوية ، علما بأن هذه

الأخيرة لاتتواجد على شكل عناصر أو اجزاء وانما على شكل انساق منفصلة ، مثل نسق الهندو ـــ اوربي ونسق اللغات السامية .(٣٩)

ان ادخال مفهوم التاريخ الى مجال اللغات بغية دراسة التحولات والتغيرات التى تصيب هياكلها ونظمها التكوينية ماكان ليتم ، في نظر فوكو ، الا ملازما لدخول مفهوم التطور فى مجال علوم الحياة ، وهو ماكان يفترض ضمنا مقارنة اللغات بالكائنات الحية ذات التنظيمات العضوية والوظائف الحيوية المرتبطة بها . وكما كان التطور ضروريا لكسر فكرة الاستمرارية الطبيعية التى كانت تعوق بروز مبدأ التنوع داخل الخطط التنظيمية للكائنات وفقا لتكويناتها وظروف حياتها ، فانه كان من الضرورى كذلك ان يدخل مفهوم التغير او التحول الى قلب اللغة ، وذلك حتى يمكن ايقاف هذا التسلسل الاشتقاقي الوهمي الذى يقودنا إلى الجذور والمصادر البدائية للغات من جهة ، ووضع حد لهذه المقارنة العقيمة التي كانت تقام تعسفا بين التصورات من جهة أخرى . لقد كان من الضرورة بمكان ، وفقا لفوكو ، أن تزاح جانبا التماثلات الظاهرة بين اللغات ، كما وضع علم الحياة الجديد حدا لكل ألوان التقريب الظاهرى بين السمة والبنية في علم النبات الكلاسيكي ، وذلك حتى يمكن تمييزها وترتيبها ف مجموعات متناسقة ، على شاكلة الفصائل الحيوانية ، بحيث تعتمد أساسا على انظمتها النحوية والصوتية والصرفية الخاصة بها ، وليس على حقول تصورية مشتركة أو مصادر خيالية متقاربة . ومن ثم ، كما يقول فوكو ، يبدأ عصر « الزمن » .(٤٠)

ان مايخلص اليه فوكو ، في النهاية ، هو أنه اذا كان من الممكن اعتبار مفهوم التاريخ او « التاريخية » بمثابة الخلفية الأركيولوجية التى قام عليها كل من علم الحياة وعلوم الفيلولوجيا ، فإن هناك فرقا جوهريا يظل ، مع ذلك ، قائما بين المجالين ، ذلك ان تاريخية حياة الكائنات ، كما يقول ، لاتقوم الا بمساندة الحياة الخارجية المحيطة بها ، بينما تاريخية اللغة هي اكتشاف لماهيتها الداخلية ، أى لما يؤسسها كموضوع قابل للدرس والتحليل مثل بقية الموضوعات ، ومن ثم من غير اعتبار لما تحمله من تصورات ورؤى الانسان عبر العصور .

غير أن فوكو يعتقد ان تحويل اللغة الى موضوع للدراسة والبحث ماكان ليتلاءم مع الطبيعة الخاصة للغة ، وهي كونها أداة اتصال ومعرفة وتعبير عن الاحساس والشعور ، وهو الأمر الذى يدفع إلى صياغتها فى شكل خطاب ، ومن ثم خضوعها ، أردنا أو لم نرد ، لذات المتكلم . ويرى فوكو انه قد تولد من جراء ذلك نوع من الخوف على موضوعية المعرفة العلمية نفسها ، وهو خوف دفع بعض العلماء إلى صقل اللغة وتنقيتها من كل آثار ذاتية أو فردية حتى تكون صورة صادقة ، ولكن غير مطابقة ، كما كانت في العصر الكلاسيكي ، للعالم ، بل ان هذا الخوف قد دفع العلماء الى ايجاد لغة رمزية بعيدة كل البعد عن ميكانزمات اللغة الجارية وتركيباتها وايحاءاتها ، لغة خاصة قادرة على صياغة دقائق الفكر العلمي ، مثل المنطق الرمزى أو الجبر المنطقي الذى ابتدعه بوول ( Bool ) . ومعنى ذلك فى نظر فوكو ، أن الأرضية الأركيولوجية نفسها التى أدت الى نشأة النحو التاريخي ، هي التى أدت ، عن طريق رد الفعل ، إلى قيام المنطق اللا لغوى .

اضف إلى ذلك أن اخضاع اللغة للدرس والتحليل قد قابله نوع من النزعة النقدية ، وخاصة بعد ربط اللغة ، فى المنظور الفيلولوجي بعادات الشعوب وتقاليدها وتراثها الروحي وعقليتها المتشكلة عبر التاريخ . من هنا أصبح ينظر الى اللغة لا كنتاج لارادة الأفراد ، وإنما كإطار قبلي يعمل على تشكيل عقول الشعوب ، ومن ثم يمكن الاستدلال منها على طرائق تفكيرها وتنظيم تصوراتها ، وهو الأمر الذى ولّد إبان القرن التاسع عشر الحاجة الى ابتداع ألوان من التقنيات والمناهج الخاصة للتفسير . ولعله لايغيب على أحد أن مناهج الفيلولوجيا قد لعبت دورا كبيرا فى تفسير النصوص الدينية والتراث القديم . ويضيف فوكو بأن هذه النزعة التفسيرية لا تغيب عن أهم فلسفات القرن التاسع عشر وأكثرها خطرا فى حياة المجتمعات ، وهي محاولة كارل ماركس اقامة نظرية اقتصادية تاريخية كاملة تقوم على تفسير مفهوم « القيمة » ، وفلسفة نيتشة التى تعتمد اساسا على تفسير بعض النصوص اليونانية ، وأخيرا منهج التحليل النفسى ، الذى ابتكره فرويد ، والذى يقوم على تحليل الخطاب

الصامت الذى يحمل رغبات الناس ودفعاتهم واحلامهم المكبوتة . ومعنى ذلك ، فى نظر فوكو ، إننا هنا ، على عكس ماتعبر عنه نزعة التنظير الصورى ( formalisation ) عبر ابتكار المنطق الرمزى ، أمام نزعة تفسيرية تعد أساسا للنقد الحديث ، وهي تتلخص فى محاولة الانطلاق من الخطاب الظاهر لكشف كيان اللغة الكامن فيه ، وليس الانطلاق من اللغة للبحث عن المعاني والدلالات الظاهرة .(٤١)

وأخيرا يعتقد فوكو أن تموضع اللغة عبر الدراسات الفيلولوجية مع مايفترضه هذا التموضع من إبراز لخصوصية اللغة وتحديد لكيانها وماهيتها ، كان عاملا حاسما فى الكشف عن الطبيعة الأدبية للاستخدام اللغوى الذاتي ، وهو الأمر الذى كان معروفا بالسليقة منذ القدم عبر بعض النصوص الفذة مثل الياذة هوميروس او كوميديا دانتى ، وأضف اليهما مسرح شكسبير وراسين وكثيرا من كتابات الرومانسيين والسرياليين التي تعمل جميعا على تفجير ينابيع اللغة وطاقاتها الابداعية الكامنة في أغوارها . وليس من شك فى أن كشف هذا « الكيان » اللغوى ، كما يسميه فوكو ، سوف يتجلى من خلال عملية الخلق الأدبي لا من حيث ارتباطه بوظيفة تقليد الواقع أو محاكاة أحداثه ، ولا من حيث تقديمه مرآة صادقة لنفس الفنان أو الظروف التاريخية التى يعيش فيها ، وإنما من حيث التحامه بعملية الكتابة وقدرتها اللاواعية على تفجير القوى الخاصة بالكلام . وليس من شك في أن مايقصده فوكو هنا ، هو هذا التحول الكبير الذى تشهده اللغة الأدبية بعد تخلصها من منظور المحاكاة والوضوح العقلاني اللذين كانا يهيمنان على الرؤية الكلاسيكية للوجود . اذ أن وظيفة الأدب لم تعد ، من الآن فصاعدا ، تقوم على مطابقته لخطاب الاتصال أو الفكر السائد ، ومن ثم ترسيخ القيم الفوقية فى صورة قواعد عامة تحكم الذوق ، وتشكل الرؤية العامة للحقيقة والخير والفضيلة . أن الأدب ، كما يقول فوكو ، سوف يتمركز حول « لغة لازمة » ، لغة لايعنيها ماتحطمه من أعراف وأحكام مسبقة ، ولا ماقد تفجره من طاقات مدمرة ، قبيحة أو شريرة

طالما انها كامنة فيها ، وبالتالي فى الانسان . ان هذه اللغة لن تخضع لقواعد التصوير أو التمثيل ، اذ أن همها الأكبر هو تحقيق ذاتها الخالصة وإدراك وجودها كعملية كتابية مستقلة لاغاية لها الا تأكيد حركتها المولدة لجوهر كل أدب .(٤٢)

(١) Jean Piaget, **Le Structuralisme, op. cit.,** 114-115

لقد كان بياجيه من أوائل المفكرين الذين فطنوا الى ضعف المنظور التاريخي في اركيولوجيا فوكو ، الذى لا يتورع عن رد الفكر الكلاسيكي كله إلى نظام خطى بالغ البساطة متناسيا مبدأ المستويات . ويقيم بياجيه منهج فوكو قائلا :

« ليس من المبالغ وصف بنيوية فوكو بأنها بنيوية بلا أبنية . فهو لا يحتفظ من البنيوية الستاتيكية الا بكل جوانبها السلبية : اهدار قيمة التاريخ والنشأة ، احتقار الوظائف ، والى درجة لامثيل لها حتى الآن ، نفى الذات نفسها مادام الانسان سوف يختفي قريبا . أما بالنسبة للجوانب الايجابية ، فأبنيته أشكال تصويرية وليست أنساقا تحويلية تحافظ على نفسها بانتظامها الذاتي . إن النقطة الثابتة الوحيدة في اللامعقولية النهائية لفوكو هي رجوعه الى اللغة ، التي يتصورها بطريقة مسيطرة على الانسان لأنها خارجة عن نطاق الأفراد » . ص ص ١١٤ — ١١٥

(٢) Michel Foucalt, **Les mots et les choses, op. cit.,** pp. 232-236

(٣) **المرجع نفسه** ، ص ٢٣٧

(٤) **المرجع نفسه** ، ص ٢٣٨

(٥) **المرجع نفسه** ، ص ٢٤٠

(٦) **المرجع نفسه** ، ص ٢٤٢ — ٢٤٤

(٧) **المرجع نفسه** ، ص ٩٧

من الواضح أن هذا الرأى الذى يحد من دور وفاعلية « النحو العام » كما يفهمه العصر الكلاسيكي ، يختلف عن رأى شومسكي الذى أبرز الجانب الدينامي والخلاق لمفهوم اللغة وفقا لما يسميه بعلم اللسان الديكارتي . يقول شومسكي : « باختصار ، ان إحدى اسهامات ماسميناه « باللسانيات الديكارتية » كان تقريرها ان اللغة البشرية ، فى استخدامها المألوف ، لاتخضع لسيطرة المنبهات الخارجية أو لحالات داخلية يمكن التعرف عليها بطريقة مستقلة . كما انها لا تحدد فقط ، وذلك على النقيض مثلا من شبه لغة الحيوان ، بوظيفتها العملية كأداة للاتصال . ان اللغة البشرية قابلة للاستخدام كأداة تعبير وتفكير حرة . ومايعكس الجانب الحر في استخدام اللغة هي الامكانيات اللامتناهية للفكر والخيال . ان اللغة ، لاشك ، ذات وسائل محدودة ، ولكنها تملك ، مع ذلك ، إمكانيات تعبيرية لامتناهية وغير خاضعة الا لقواعد تكوين المفاهيم والجملة » انظر :

Noam Chomsky, **La linguistique cartésienne., op. cit.,** pp. 56-57

(٨) Michel Foucault, **Les mots et les choses, op. cit.**, p. 248

(٩) المرجع نفسه ، ص ص ٢٤٨ — ٢٤٩

(١٠) Claude Bernard, **Introduction, op. cit.**, pp. 145-149

(١١) Michel Foucault, **op. cit.**, pp. 250-251

(١٢) **المرجع نفسه** ،ص ٢٥٢

(١٣) **المرجع نفسه** ،ص ٢٥٣ — ٢٥٤

(١٤) Kant, **Critique de la raison pure.** Paris, P. U. F., ( traduction ), 1963

حاول كانط ، كرد فعل منه ضد المتاهات التى وقعت فيها الميتافيزيقا بعد محاولة جون لوك تأسيس المعرفة على أساس حسي وفيزيولوجي ، ان يؤسس العلم من جديد عن طريق نقد العقل كأداة للمعرفة ، وهو يقول لنا فى هذا الصدد : « أنا لأأرمي قط بذلك إلى نقد الكتب والمذاهب ، وإنما إلى نقد قدرة العقل بعامة تجاه كل صنوف المعرفة التى يمكنه ان يطمح اليها في استقلاليته عن كل تجربة ، ومن ثم إلى حل قضية إمكان أو لا إمكان الميتافيزيقا بعامة ، وتحديد مصادرها بقدر تحديد مداها وحدودها ، وكل ذلك وفقا لمبادىء » . انظر مقدمة الطبعة الاولى ( ١٧٨١ ) ص ٧٠

(١٥) **المرجع نفسه** ، مقدمة سيروس ( Serrus ) ، ص ص ٦ — ١٠

يعتمد صاحب المقدمة في رأيه هذا على انتقادات بوانكاريه وزيرمان لفكرة « الاحكام التركيبية القبلية » التى يرى كانط انها تشمل الاحكام الكمية ، وهو ماأثبت خطأه العلم الحديث خاصة بعد اكتشاف التوبولوجيا او الهندسة اللاكمية ( الموقعية ) وتغير فكرة الابعاد الثلاثة وتعديل مفهومي التجانس واللامحدود .

(١٦) Michel Foucault, **op. cit.**, pp. 255-256

(١٧) **المرجع نفسه** ، ص ص ٢٥٦ — ٢٥٧

(١٨) **المرجع نفسه** ، ص ص ٢٥٧ — ٢٥٨

(١٩) Kant, **op. cit., p. 26**

(٢٠) Michel Foucault, **op, cit.**, pp. 258-259

(٢١) **المرجع نفسه** ، ص ٢٦٠ وانظر ايضا :

Michel Serres, **op. cit., pp. 134-135**

(٢٢) **المرجع نفسه** ، ص ٢٦١

(٢٣) **المرجع نفسه** ، ص ٢٦٥ ـــ ٢٦٨

(٢٤) **المرجع نفسه** ، ص ٢٧٠

(٢٥) **المرجع نفسه** ، ص ٢٧١ ـــ ٢٧٢

(٢٦) **المرجع نفسه** ، ص ٢٧٣ ـــ ٢٧٥

(٢٧) Francois Jacob, **La logique du vivant,** Paris, Gallimard, 1970, p. 88

(٢٨) Michel Foucault, **op, cit.,** 277-280

(٢٩) **المرجع نفسه** ، ص ص ٢٨٥ ـــ ٢٨٦

(٣٠) **المرجع نفسه** ، ص ص ٢٨٦ ـــ ٢٨٧

(٣١) Francois Jacob, **op. cit.** p. 169

يقول لنا المؤلف بصدد نظرية لامارك : « مهما بدا وصف التحول العام جديدا ، فإن هذا لايمنع من قيامه ، مع ذلك ، على تصور القرن الثامن عشر للعالم الحي . ان تحولية لامارك ليست الا السلسلة الخطية للكائنات موزعة على خط تتابع الزمن ، كما أن الفكر لايستطيع تصور سلسلة التحولات الا عبر استمرارية المكان . ومن ثم تستبعد كل صفة احتمالية أو عارضة في تشكيل العالم الحي » . ص ١٦٩

(٣٢) Michel Foucault, **op. cit.,** p. 288

(٣٣) **المرجع نفسه** ، ص ٢٩٠ والمرجع السابق عليه ، ص ١١٤

(٣٤) **المرجع نفسه** ، ص ٢٩١

(٣٥) **المرجع نفسه** ، ٢٩٣

(٣٦) **المرجع نفسه** ، ص ٢٩٤

(٣٧) **المرجع نفسه** ، ص ٢٩٧ ـــ ٢٩٩

لفرديناند دى سوسير رأى خاص بالنسبة « لتاريخية » الدراسة الصوتية ، فهو يعتقد ان التغير والحركة سمتان اساسيتان في دراسة الصوت ، أى أن الأمر ليس مجرد ظاهرة خاصة بالقرن التاسع عشر ، ومفاهيمه الابستمولوجية . يقول دى سوسير :

« ان دراسة الصوت ، والصوت بأكمله ، هى الموضوع الاول لعلم اللسان الدياكروني ، اذ أن تطور الأصوات لايتلاءم بالفعل مع مفهوم الحالة ، فمقارنة الفونيمات او مجموعات من الفونيمات مع ماكانت عليه فى السابق ، هو تأسيس

نوع من الدراسة الدياكرونية . وقد تكون الفترة السابقة قريبة الى حد ما ، ولكن حينها تختلط مع الحاضر ، فلا مجال لتدخل علم الصوت ( phonétique ) اذ لم يعد هناك الا وصف أصوات خاصة بوضع لغة بعينها ، وهذا من اختصاص الفونولوجيا . ( علم الصوت الوظيفي ) » انظر ،

Ferdinand de Saussure, **op. cit.,** p 194

(٣٨) Michel Foucault, **op. cit.,** p. 303

(٣٩) **المرجع نفسه** ، ص ٣٠٤

(٤٠) **المرجع نفسه** ، ص ٣٠٦

(٤١) **المرجع نفسه** ، ص ٣٠٩ — ٣١١

(٤٢) **المرجع نفسه** ، ص ٣١٣



# ٣ ـــ نشأة العلوم الانسانية



يذهب فوكو إلى أن نظام التصور الكلاسيكي ليس به مكان للذات التى تعي مبدأ تكوينه وتشكل محور ارتكازه طالما هو يعمل بطريقة تلقائية فى صورة تطابق أو تواز بين الفكر والوجود . واذا لم تكن هناك ذات ، فليس هناك ، من ثم ، انسان يتميز بخصوصية أو بكيان محدد . ولايُحتج فى ذلك بالكوجيتو الديكارتي طالما هو ليس الا اثباتا للذات المفكرة ، وليس الا معبرا لتأسيس المعرفة اليقينية مع مايفترضه مبدأ « العبور » هذا من تناس لطبيعة الوجود الانساني . كما لايمكن الاحتجاج بوجود علوم تعنى بتاريخ الكائنات وبتنظيم الثروات وتأسيس اللغة والخطاب ، فكلها كانت تقوم على الذاكرة والتخيل ، وعلى الحاجة أو الرغبة ، وعلى التصور والتأمل . واذا كان هناك مفهوم بعينه للطبيعة البشرية ، فلم يكن يُقصد به ماسوف يبلوره القرن التاسع عشر من معرفة خاصة بالانسان المتناهي المحدود الذى نعرفه . بل ان فوكو يلاحظ أن مفهوم الطبعية الانسانية كان يستخدم ، فى أغلب الأحيان ، من منظور التعارض مع الطبيعة العامة . ذلك أن هذه الأخيرة كانت تمثل الحياة في فوضويتها الفعلية القصوى ، وفى تداخل مستوياتها وتشابك احداثها بطريقة لا حد لها ولا ضابط ؛ أما الطبيعة الانسانية ، بما يتمثل فيها من عقل ومخيلة ، فهي نقطة « التماثل » التى تنتهي عندها فوضى التصورات . كذلك كانت الطبيعة العامة هى الشكل الحالي أو المعاصر للوجود فى صورته المباشرة غير المنظمة ، بينما الطبيعة البشرية تمثل عنصر « الاختيار » الثابت الذى يقيم النظام فى قلب فوضى التعاقب التاريخي . من ثم ، أصبح فى إمكان نظام التصور أن يلتقط عبر هذه الفوضى الظاهرية استمرارية الكائنات ، وفى إمكان الذاكرة أن تتغلب على عشوائية التصورات وتنظيمها فى جداول تصنيفية ؛ ومن ثم ، أيضا ، استطاعت اللغة أن تبرز ، بواسطة تنظيم سلسلة الافكار ، سلسلة الكائنات والأشياء طالما أن هذه الأخيرة ليست معطيات قائمة بذاتها ، وإنما نوع من الأشكال المنظمة التى لايتم إدراكها الا من خلال نسق تصورى عام .(١)

إن اللغة تشكل ، من ثم ، — وليس الانسان كما نرى في العلوم الانسانية — ركيزة الفكر الكلاسيكي . فهى التى تربط التصور بالوجود ، وتقدم للعلم أداته التحليلية والتصنيفية ، بحيث تتيح صناعة الموسوعات والقواميس الجامعة ، كما تتيح تنظيم المعرفة فى كل المجالات الخاضعة لحكم العقل وقوالبه المنطقية . ولما كانت اللغة هي أساسا ، كما يذهب فوكو ، صياغة علاقة التصور بالوجود ، أصبح لزاما علينا أن نفهم الكوجيتو الديكارتي من خلال هذه المقولة نفسها ، وهي ربط التصور بما هو موجود . اما القول ، كما يذهب بعض المفكرين وعلى رأسهم الوجوديون ، بأن فكر الكوجيتو لايشمل الوجود في كليته وأنه يغفل تحليل الذات في علاقتها بالوجود ، فانما ذلك كله ضرب من الاشكاليات المعرفية التي لا تسمح بطرحها الارضية الابستمولوجية للخطاب الكلاسيكي ، لأنها تطرح من « خارجه » .[٢]

**التناهي الانساني بين القبلية والامبريقية :**

غير أن انحسار اللغة من مكانتها المركزية في قلب نظام التصور سوف يواكبه بصفة أساسية انبثاق الرؤية الجديدة للانسان كذات عارفة من جهة ، وكموضوع معرفي من جهة أخرى . كما سوف يترتب عليه بصفة ثانوية ابتعاد الفكر الجاد عن معالجة القضايا اللغوية خاصة فى نطاق فلسفة الحياة ( لامارك ، داروين .. ) والعمل ( ماركس ) ، وهو دور لم ينته فى نظر فوكو ، الا بظهور نيتشة الذى سوف يعنى من جديد بقضية الكلام من منظور الجنيالوجيا ، كما سوف يترتب عليه ، هذه المرة بطريقة ايجابية ، اعادة تجمع أبعاد اللغة وتبلورها في شكل كيان مستقل ومتكامل ، وهو مايتجلى فى تضوع المؤلَّف الشعرى عند ملارميه ( Mallarmé ) ، هذا الكاتب الذى يسعى إلى الانزواء التام أمام تألق أعماله « وحضورها » التام .[٣] ولكننا اذا رجعنا الى نقطة التحول الرئيسية في بنية المعرفة الكلاسيكية ، ونقصد بها ظهور مفهوم الانسان ، سوف نرى أن حلول النظرة الانسانية محل اللغة في تنظيم المجال التصورى سيكون له اعمق الاثر فى تعديل العلاقات المعرفية القائمة بين الكلمات والاشياء والكائنات .

ان هذه العلاقات لن ترتبط ، منذ هذه اللحظة ، بمبدأ « المصدر » أو الحقيقة الأولية ، وانما ستنعكس بشكل غائم على صفحة الوعي الانساني الجديد الذى يُناط به إعادة تنظيم المجال التصورى وإعادة ترتيبه وفقا لقوانين ادراك ملموسة وعوامل تكوين بالغة الخصوصية . ولكن اذا كان الانسان يشكل على هذا النحو ، أى من منظور الذات ، مركز التصور ونقطة التقاء الأشياء والكائنات ، الا أنه يشكل ، من جهة أخرى ، أى من منظور الموضوع ، همزة الوصل بين ممارسات يخضع لها بدوره ولايستطيع ان يفلت من حتميتها كالحياة والعمل واللغة . ذلك أن الانسان ، كما يقول فوكو ، لايستطيع أن يتعرف على نفسه الا من خلال لغته التى يمارس في إطارها الكلام وفقا لما تقدمه له من قواعد وتراكيب جاهزة ، وإلا من خلال جسمه ألذى يربطه بالحياة العضوية وماترتبط به هذه الحياة من ظروف تاريخية وبيئية ، والا من خلال عمله الذى يفرض عليه من قبل المجتمع قوانين الانتاج وتقسيم العمل ، وهو مايضعنا ، كما نرى ، أمام مجموعة من العوامل والقوى الخارجية التى تعمل على تشكيل الانسان وصبه فى صورة كائن محدود ومتناه ، كما تتيح تحويله ، مثل بقية الظواهر الطبيعية ، الى موضوع قابل للدرس والتحليل .

الا أن هذا الحدود الموضوعية ، التى يستطيع العلم ان يستنبطها من واقع حياة الانسان على هذه الارض ، ليست بكافية لتعريف الانسان ككائن مفارق لنفسه ، أى ككائن يحدوه الأمل فى تطوير حياته ، وفى تحرير عمله من كل صنوف الاغتراب والظلم الاجتماعي ، بل — ولما لا — في إعتاق اللغة من جذورها التاريخية[٤] القهرية واكتشاف نظام رمزى اكثر ملاءمة لمطامحه التى لا تنتهي . غير أنه لما كانت هذه الحدود هي ، في الوقت نفسه ، مرتبطة بحاجات الانسان الضرورية من غذاء ورغبات واتصال وتفاهم ، يصبح من الواضحأنها لم تعد مجرد ضرورات خارجية يفرضها عليه التاريخ أو الطبيعة . إنها ، من ثم ، أساس لحياته ، أو كما يقول الكاتب ، « صيغة لوجوده » في هذه الحياة .[٥]

واذا كان فهمنا لمبدأ التناهي الانساني ينبع ، على هذا النحو ، من واقع حياة الانسان ويتشكل فى حدود تجربته ووجوده بها ، فليس من شك فى أن أهم سمة تطبع هذا التناهي بميسهما المأسوى هو هذا التناوب الذى لا ينتهى بين طرفى ثنائية الموت والحياة ، أو بين مايسميه فوكو « الوضعى » و « الأساسي » . ذلك أن الموت كقوة وضعية مقوضة لحياة الانسان ، هو الذى يشكل فى الوقت نفسه الأساس الذى لامناص منه لقيام الحياة العملية واستمرارها ، تماما كما تشكل الرغبة أو الحاجة التي تجمع بين الناس وتفرق بينهم من خلال ظاهرة العمل والانتاج أساس هذه الرغبة عينها ودافع الانسان الرئيسى للحصول على مايقيم أود حياته ويعززها ، وكما يشكل الزمن الذى يحمل اللغة عبر أطوارها التاريخية أساس كلامه وامكانية امتداده الى حدود لا قبل له بالتكهن بها أو السيطرة عليها . لا جرم ، من ثم ، أن تتبادل ، فى ظل هذا التناهي ، أدوار التماثل والاختلاف ، وان تتكرر مظاهر الوجود الانساني ( الوضعي ) فى قلب المنية المستتب ( الأساسي ) . وليس بعجيب ، بعد ذلك ، أن تنبثق عبر هذا المجال الجديد للتناهى الانسانى الاشكاليات المناقضة للفكر الكلاسيكي ، وهي الثنائيات التى يشكلها تبادل القبلية والامبريقية ، وتكامل الكوجيتو واللامدرك ( impensé ) وأخيرا عودة المصدر وتراجعه ، وكل ذلك فى إطار فلسفة تسعى الى جب المغاير وتحقيق المتماثل أو المطابق لذاته ( Le mêne )[٦] .

ولربما لم تكن فكرة التناهي الانساني هذه جديدة تماما ، فالانسان لم يكن يجهل ابان القرن السابع عشر ، وباسكال خير شاهد على ذلك ، حدوده وطابعه الفاني المتناهي ، غير ان ذلك لم يكن ليبرز له فى صورة مباشرة سواء عبر حاجات جسمه ورغباته المؤرقة ، أو من خلال منهج وضعي يستطيع أن يميز به بين الوقائع والأحكام المسبقة أو العقائد الموروثة . ان هذا التناهي كان الشكل الذى تتخذه قوى الانسان المحدودة تجاه القوى الخارجية اللانهائية ، ذلك أنه اذا كان فى إمكان هذه القوى اللانهائية ان ترتقى الى الكمال ، فكل ماعداها محدود بالضرورة ، ومثال ذلك ، كما يقول دولوز ، أن قوة التصور يمكنها التحليق الى ما لانهاية ، غير أن الفهم الانساني لايمكنه أن يكون الا

تحديدا لها . ولما كان هذا الفهم محدودا على هذا النحو ، فانه لم يعد في مقدور الانسان أن يفسر هذه القوة السامية التى يحس بها في كيانه الا بمقارنتها ، على شاكلة الجزء بالنسبة للكل أو المتناهي مقابل اللامتناهي ، بهذه القوى اللانهائية الكاملة فى ذاتها ، والتى يحاول أن يلحق بها ألوانا أخرى من القوى المتفرعة منها والتي يمكن تمثيلها عبر جداول تصنيفية في صورة علوم ومعارف قابلة للامتداد إلى مايمكن تسميته باللامحدود ( indéfini ) ، وهو مانراه فى علوم القرن السابع عشر ، كالتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات والنحو العام ، التي تقوم علي إدراك العام الذى لا يخرج عن كونه فصيلة من فصائل اللانهائية .(٧)

غير أن مفهوم التناهي الذى يبرز ، خلال القرن التاسع عشر ، لا علاقة له بمبدأ المطلق أو اللانهائية ، لأنه ينشأ من تداخل قوى الانسان الداخلية من حاجة ورغبة وقدرة على التصور والكلام مع قوى التناهي الخارجي التى تحدد له اشكال حياته ونظام عمله وتاريخ لغته ، وهو الأمر الذى يربط نهائية الانسان ومحدوديته لا بضرب من الميتافيزيقا التى تؤسس وجوده فى شكل علاقة فرقية نظرية ، وانما بمبررات تقوم في قلب الوجود نفسه على شكل قوانين تاريخية تؤسس الأشياء وتضفى عليها ، فى الوقت نفسه ، طابع التناهي المعرفي الذى يتلاءم مع محدوديتها . من ثم ، فان ظهور هذا التناهي يقابله انحسار الميتافيزيقا نظرا لعدم تطابقها مع واقع الحياة الانسانية الجديد ، وهذا هو مايدفع الى اعتبارها فى مجال الحياة كنوع من السراب البراق ، وفى مجال الفلسفة الاقتصادية كلون من الاغتراب وتزييف الشعور ، وفى مجال اللغة كنوع من اللغو الثقافى . الا أن اهم مايواكب انحسار الميتافيزيقا ، فى نظر فوكو ، هو ظهور مفهوم الانسان كأساس للوجود المتناهي فى صورة كائن يحيا ويعمل ويتكلم ، وكأساس للمعرفة المتناهية فى حدود الموضوعية العلمية .(٨)

ويذهب فوكو الى أنه قد يقول قائل بأن مبدأ « الطبيعة البشرية » كان يقوم عند بعض الفلاسفة الحسيين إبان القرن الثامن عشر بالوظيفة المعرفية نفسها التى كان يقوم بها مفهوم الانسان هذا الذى يشير اليه . الا أنه يؤكد بأن الذى

يعنيه فى هذا الصدد ليس هو أشكال المعرفة أو طبيعة المعطيات ، وإنما الأساس الاركيولوجي الذى تقوم عليه . فكونديياك ( Condillac ) ، مثلا ، كان يعنى بتحليل مكونات التصور او الادراك وبدور الذاكرة والوعى والخيال لامن حيث دلالتها على الانسان ، ولكن بقدر ماتشكل اساسا للمعرفة العامة ، وبقدر ماتتيح للعملية التمثيلية القيام بوظيفتها المعرفية . ان الذى يريد إدراكه فوكو هو تحول مركز التحليل ومجاله من مفهوم التصور فى ذاته الى مفهوم الانسان المتناهي فى علاقته بالظروف المحيطة به وبالمعطيات الامبريقية والتاريخية الملازمة له ، وكأساس ، فى الوقت نفسه ، لهذه المعرفة .أى ، وفقا لاكتشاف كانط ، ككائن يجمع ين الامبريقية في معطيات وجوده ومعرفة محتوى هذا الوجود ، وبين القبلية فى تأسيس هذه المعرفة وتحديد أطرها الأولية ومقولاتها السابقة عليها .(٨)

ويؤكد فوكو ، تدليلا على غياب مفهوم الانسان ابان القرن الثامن عشر ، بوجود ضربين من التحليل جد متمايزين في هذا العصر وهما لايرتبطان البتة بمبدأ الذات المؤسسة ، وإنما بالمضامين الامبريقية التى تلعب هي نفسها دور التفكير القبلي بشكل ضمنى ، ويتمركز الضرب الأول حول محور « طبيعة » المعرفة البشرية كنقطة ارتكاز ترد اليها التحليلات الخاصة بالحواس والادراكات وعلاقات الجهاز العضوى بالأشياء ، وذلك فى شكل توافر عدد من الظروف التشريحية والفيزيولوجية اللازمة لقيام المعرفة . أما الضرب الثاني ، فيعنى بتحليل التصورات والمعتقدات المتوارثة مستدلا منها على الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي عملت جميعا وبطريقة جدلية على تشكيلها مكونة بذلك مايشبه « تاريخا » للمعرفة البشرية تلعب فيه الظروف الامبريقية وماسوف يسميه ماركس فى القرن التالى با « لبنية التحتية » الدور المؤثر والفعال .

ومهما يكن من أمر هذين المنهجين ، فان فوكو يرى ان كلا منهما لايتميز برؤية واضحة لما يسميه « وضع الحقيقة » ، فهل ياترى ترتبط هذه الاخيرة بالموضوع المعرفى نفسه وتنبثق ، من ثم ، كنتيجة لتحليل المعطيات الامبريقية

التى يعنى الخطاب العلمي بوصفها وتقديمها كما يميل المنهج الوضعي ؟ أم أن الحقيقة ترتبط بالمنهجية الجدلية للخطاب نفسه الذى يعمل على ترتيب الأحداث التاريخية وتنسيقها بطريقة تؤدى ، فى النهاية ، الى انبثاقها فى صورة غاية مأمولة ، وإن كانت غالبا ماتكتسى طابع الحتمية العلمية ؟ ولعل مرجع ذلك ، كما يذهب فوكو ، ان هذه النظرة او تلك تقومان جميعا على ضرب من الخلط بين المستوى القبلي والمستوى الامبريقي لموضوع البحث . وهذا هو الخلط الذى حاول التيار الفينومينولوجي ان يتجاوزه بفصل كل من المجالين القبلي والامبريقي مع الابقاء عليهما كهدف مرجو فى ذاته ، وهو الأمر الذى يتضح بقيام الخطاب الظاهراتي بدمج عملية تحليل الانسان ، كذات تَمْثُل عبر المجال المعرفي ، في صورة انصهار بين عناصر تجربة جسمانية وثقافية حية وكأساس قبلي يجعل ، فى الوقت نفسه ، هذه المعرفة ممكنة .(٩)

على هذا النحو ، يمكن القول بأن التحليل الظاهراتى لم يبرز الا كرد فعل عميق ضدد الوضعية والغائية ، وكمحاولة لاعادة البعد القبلي أو التأسيسى للذات حتى يمكن تجنب الطابع الواقعي للخطاب الامبريقي البحت والطابع المثالي الذى يتجلى فى الخطاب النبوئي ، وان كان يتخذ فى ظاهره صورة الحتمية المادية . غير أن ذلك لايمنع من كون هذا الخطاب الظاهراتي ذى طبيعة مزدوجة : فمنطقة التجربة الحياتية يصعب صياغتها فى لغة وصفية دقيقة نظرا لما يخيم عليها من غموض وفوضى ذاتية محضة ، كما أن تجاوز الطابع الحياتي لواقع الأشياء يتعارض مع الرؤية العلمية الموضوعية لها . ان الفينومينولوجيا ، كما يقول فوكو ، تربط بين المعرفة وبين ضرب من التجربة الأولية الكلية المتصلة اتصالا وثيقا بحياة الجسم ، كما أنها تحاول ربط تاريخ كل ثقافة بدرجة التراكم الدلالي الكامن والظاهر في التجربة الحياتية ، وهو مايعنى وضعها للجانب الامبريقي ، بعد اعادة صياغته بواسطة مبدأ القصدية على مستوى القبلية ، وعودة ارتباطها بالفكر الوضعي والفكر الماركسى الغائي . وليس من شك في أن هذه المحاولات التوفيقية لاتمثل ، فى نظر فوكو ، شيئا جديدا ، فهي مازالت ، كما يقول ، مرتبطة بالماضي لأنها ليست الا نتيجة لهذه الثنائية

الأركيولوجية المواكبة لظهور مفهوم الانسان على أساس من الازدواج القبلي والأمبريقي .

أضف إلى ذلك أن مقاومة فوكو المتزايدة لهذا المنهج الظاهراتي ، ربما هى التى كانت تدفعه ، كما يذهب دولوز ، إلى التعديل المستمر لكثير من مفاهيمه وافكاره السابقة مثل النظرة الاركيولوجية(١٠) ومحاولة ادراك طبيعة الجنون فى ذاته ، كما قد تكون هى دافعه الأساسى الى تضخيم دور اللغة ، عبر نظرية المنطوقات ، واعطائها الأسبقية المطلقة على المعنى . ولربما تكون أيضا وراء ايمانه بأن التجاوز الحقيقي لمنظور الفينومينولوجيا يقر فى التخلص من منظور المركزية الانسانية ، التى قامت عليها ممارسات العلوم الانسانية إبان القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا ، وهي مركزية يرى فوكو ان نيتشة قد بشر بأفولها وبقرب ظهور فكرة « الانسان الخارق » ( le Surhomme ) التى ربما تعد ــ وهنا يقع فوكو نفسه فى الفكر النبوئي ــ بداية خلاص الفكر الغربى وامكانية انفتاحه على « حقيقة العالم » .(١١)

**الذات بين المدرك واللامدرك :**

ان المفارقة الغريبة ، التى تقوم عليها الثنائية القبلية ـــ الامبريقية التى ولدها كانط ، هى كون الذات الانسانية تؤدى فى وقت واحد وظيفة القبلية او التأسيس المعرفي ، وهو مالايقوم الا بنوع من التباعد بينهما وبين معطيات العالم الحسى ، ووظيفة الشكل أو القالب الذى تبرز من خلاله المعرفة ، وهو مايتطلب كون الانسان موضوعا لنفسه من خلال الذات او الكوجيتو . لذلك يرى فوكو ان هذا الازدواج يجعل مستحيلا على الانسان ان يكون موضوعا كاملا مثله مثل بقية الأشياء ، كما يجعل مستحيلا ، فى الوقت نفسه ، أن يكون ذاتا خالصة ، بالغة الشفافية والوضوح . معنى ذلك أن هذه الثنائية التي تميزه والتى تجعله واعيا بطريقة جزئية ، تجعله ، فى الوقت نفسه ، مجالا لعدم الادراك نظرا لانغماره تحت فيض وجوده فى عالم المعطيات الامبريقية والتجارب الحياتية التى لا تتسم كلها بالوضوح . الا أن احساس الانسان نفسه بهذا الانغمار ،

كما يقول فوكو ، يوقظ وعيه من جديد ، وعلى وجه خاص انطلاقا مما يهيم عليه ويفلت من سيطرته .(١٢)

معني ذلك أن مسألة القبلية ، التي طرحها كانط لتأسيس العلاقة المعرفية بين الذات والموضوع والتى كان يعتمد فيها على ضرورات علم الطبيعة كما حددها نيوتن ، قد ولّدت نوعا من الانزلاق نحو قضايا الوجود والانسان والاغتراب واستجلاء منطقة المجهول في حياة الشعور . ويعتقد فوكو بأن هذه الانزلاقات ، كما يسميها ، قد طرحت من جديد قضية الكوجيتو على الفكر الفلسفي المعاصر . الا أن هذا الطرح لاعلاقة له بالاهتمامات الديكارتية ولا الكانطية ، اذ أن موضوعه لم يعد إبراز الأسس اليقينية العامة للفكر كما هو الأمر عند ديكارت ، ولا تأسيس المعرفة من حيث هي معرفة تقوم على أسس قبلية عقلية راسخة كما فعل كانط تجاه المتشككين من امثال هيوم وغيره . ان مايعنى به الكوجيتو المعاصر هو تقييم هذه المسافة المغايرة ( موضوع فوكو ف فى تاريخ الجنون ) التى كبتها العقل الكلاسيكي داخل كيانه نفسه حتى يحقق مطابقته لذاته ومثوله الكامل المطمئن بها من جهة ، وربط الفكر ، كما يعنى بذلك أصحاب الفينومينولوجيا بعد ان لم يعد حدسا خالصا ، بما يحيط به من ظلال وغموض عبر تجربة العيش والحياة مع محاولة استجلاء الجذور اللا مدركة لهذا الفكر ، من جهة أخرى .

ومن ثم ، يفسر فوكو الفجوة القائمة بين الكوجيتو والوجود والتباعد المتزايد بينهما على ضوء اكتشاف الالوان المختلفة من تموضع الوجود واغترابه . ذلك أن المتأمل للعلاقة بين « الأنا أفكر » وبين ضمير المتكلم فى اللغة سوف يبصر المسافة الكبيرة القائمة بينهما . وسوف يلاحظ إلى أى مدى يذهب عدم تطابق أنا الخطاب مع أنا الفكر ، اذ أن صيغة المتكلم فى الخطاب لاتمثل الا احدى الاحتمالات الفكرية للأنا المفكر(١٣) ، كما أنها لاتستطيع الافلات من هذا الكم الهائل من الترسبات الثقافية والتاريخية التى تحملها اللغة والتى لاتستطيع ابرازها دفعة واحدة ولا الافصاح عنها جميعا ، وهو الامر الذى يتيح لأنا

القارىء القدرة على تمثل التعددية عبر واحدية النص واعادة توزيع مكوناته وعناصره جيلا بعد جيل . اضف الى ذلك ان هذه الفجوة — وهنا فوكو يكرر فكرة ماركس — تبرز فى صورة اغتراب العامل الذى تفلت منه ثمار مجهوده ، ولايستطيع ان يستمتع بنتائج عمله ، وكذلك بالنسبة لموقف الانسان من الحياة التي تغمره من كل جانب وتحدد له ساعة ميلاده وساعة مماته . وهكذا نرى أننا هنا أمام مجموعة من مظاهر الاغتراب الانساني فى هذا الوجود ، وهي تذكرنا الى حد بعيد باندراج الانسان عند سارتر في حلقة التسلسل الجمعي ( sérialité ) حيث يفقد هويته ويخضع للوجود فى صورة الكينونة . ولكن مهما يكن من أمر الكوجيتو ، فهو ، في نظر فوكو ، لم يحسم قضية الوجود ، وان ظلت له فى مجال الفكر الفلسفي فضيلة ليست بالهينة ، وهي انه أثار كثيرا من المسائل المتعلقة بالانسان والوجود ، وبوجه خاص من خلال البعد الذى يرتبط فيه الوعي ، باللا وعي والمدرك باللامدرك .(١٤) .

الا أنه بالرغم من هذا الفشل الذى ينسبه فوكو الى الفينومينولوجيا بصدد قضية الوجود ، فهى قد ولدت ، في نظره ، نتيجتين بالغتى الأهمية . الأولى خاصة بمنحى هوسرل الفكرى الذى استطاع أن يحول اشكالية الفكر فى علاقته بالوجود من ارضية العلم الطبيعي الى قضية الذات وقدرة الانسان على تصورها واعمال الفكر فيها . على هذا النحو ، استطاع هوسرل أن يغير وظيفة الكوجيتو من محاولة لتأسيس الوجود على أساس فكرى يقينى الى مجموعة من التساؤلات المتنامية حول امكانيات الفكر نفسه فى استجلاء حدوده وتحديد علاقته بما يفلت منه من اللا — مدرك . وليس من شك فى أنه دفع من خلال ذلك الى تجذير الخلفية التاريخية والحياتية للعقلانية الغربية الحاملة لهذا الفكر ، لا من منطلق تأكيد هوية العقل الغربي واستمرارية وظيفته التحليلية وإنما كنتيجة لازمة للقطيعة المعرفية التى أدت ، في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، إلى انبثاق اشكالية الانسان الحديث من حيث ارتباطه التكوينى بالحياة والعمل واللغة ومن حيث علاقة نمط وجوده الجديد بما يتجاوزه من

اللامدرك . وهذا هو مايفسر ، في رأي فوكو ، انزلاق الفينومينولوجيا نحو التحليلات الامبريقية[١٥] بالرغم من معارضتها الشديدة في البداية لعلم النفس ، كما يفسر انزلاقها نحو قضايا الوجود بالرغم من تعلقها الأول بمبدأ القبلية وموضوع الكوجيتو ، وهو مايؤدى في النهاية الى تحولها ، عبر اهتماماتها بتحليل التجربة الحياتية فى فيضها اللامحدود ، إلى نوع من « انطولوجيا اللامدرك » ، ومن ثم استبعاد أولوية الكوجيتو[١٦] .

أما النتيجة الثانية ، التى يبرزها فوكو ، فهي بوجه خاص هذه المنطقة من الظلال التي ظهرت في افق الذات حينما اراد الانسان أن يدرك كنه نفسه ، وليس من شك في أن هذه الظلال قد لازمت انبثاق المعرفة الانسانية فى مجال المحدودية الوضعية ، بعد أن كانت المعرفة الخاصة به تتجاوزه فى العصر الكلاسيكى الى سماء الميتافيزيقا التي لاحدود لها ولا نهاية ، غير أن هذه المنطقة ، التي يمكن أن نسميها بمجال اللا — معرفة ، والتى تعيش في داخل الانسان وتحيط به من كل مكان ، ليست ، فى نظر الكاتب ضربا من « الطبيعة الغائرة » في الاعماق ، وليست « تاريخا » متراكما يأتي من أعماق الماضي السحيق — وربما يعنى فوكو بذلك أنها ليست هذا اللاشعور الذى اكتشفه فرويد وعنى بتحليله وتفسيره — ، اذ انها فى اقرب الظن أشبه بالظلال التى يَبْرُزُ فى عتمتها ضوء العقل ساطعا منيرا ، أو أشبه بهذا « الآخر » الذى يزامنه ويعاصره في ثنائية لافكاك منها . ان هذه الظلال التى كونت مايمكن نعته بخلفية الانسان الصامتة والغائمة منذ انبثاقه في بدايات القرن التاسع عشر ، هي العقبة التي لم تتح له ، من غير شك ، أن يبرز فى صورته الذاتية الخالصة ، هذه الذاتية التى كان يحلم فوكو بابرازها عبر صور الصمت المختلفة التي تعرض لها الجنون في تاريخه الطويل من الصراع المضيع مع العقل . ان هذه الذاتية هي عين ماحاول ماركس ابرازه فى صورة الانسان المغترب ، وهي خلاصة هذه الحالات الهلامية التى تشكل الخلفية الضمنية للحقيقة الانسانية عند هوسرل . ان الفكر الحديث كله ، كما يقول فوكو ، يحاول جاهدا ادراك صورة هذا « الآخر » ، وتحرير الانسان المتموضع من كل ألوان التطابق مع الوجود —

في ـــ ذاته ، وهو الامر الذى يتطلب رفع كل الوان الحجب الايديولوجية التى توهمنا بأن حقيقة الانسان لاتتعدى واقعه المباشر وأن كل محاولة لتجاوز هذا الواقع هي ضرب من الوهم والهذيان .

ولعل بروز مفهوم الانسان في حقل الثقافة الغربية لم يكن مقصورا على ايضاح جوانب تناهيه وعلى تفجير هذه المفارقة الغريبة التى تجعل منه الموجود وأساس الموجود ، والتجربة وماتتطلبه من شروط الامكان سواء بسواء . ذلك انه لم يكد يبرز مفهوم الانسان حتى برز معه ضرب من الالزام ، قد يكون سياسيا او اخلاقيا فى نظر البعض وقد يكون احساسا بمصير الثقافة الغربية ، الا أنه الزام داخلي على كل حال يفرض على الفكر أن يكون في جوهره ممارسة معرفية وعاملا من عوامل تغيير هذه المعرفة ، كما يفرض عليه فى الوقت نفسه ان يكون اعمالا للفكر واصرارا على تغيير واعادة تشكيل صيغ الوجود المفروضة على موضوعاته . ان هذا الالزام يختلف عن مبادىء الاخلاق القديمة ، الابيقورية منها أو الرواقية ، التي تقوم على تصوير أفضل نظام للمدينة يتلاءم مع نظام العالم ، فهو لايعتمد أساسا على قواعد صورية للأخلاق لأنه الزام داخلي مطابق لحركة الفعل وسعيه نحو ادراك المكنون ، ومن ثم كان الفكر الغربى هو نفسه حركة الوعي وعملية ادراك واكتشاف لكل هذه الجوانب المعتمة التي تعوق رؤية الانسان لحقيقته . واذا كان الفكر ، كما يقول ، لايصوغ مبادىء نظرية للأخلاق أو أحكاما صورية عامة للسلوك ، فذلك لأنه تجاوز مرحلة التصورات والتأملات ، واستطاع أخيرا أن يتطابق مع كيانه المباشر ، وهو كونه منذ أول وهلة عملية اختيار وصيغة لفعل ، ومتى قلت اختياراً فقد قلت اخلاقاً ، ومتى قلت فعلاً فقد قلت سياسة .[١٧]

**الانسان والمصدر :**

اذا كان انبثاق مفهوم الانسان يرتبط ارتباط تلازم بمبدأ المحدودية والتناهي ، خاصة بعد أن التقت حدود وجوده بحدود التاريخ ، ومايفرضه عليه هذا الأخير من أشكال الوجود ككائن يحيا ويعمل ويتكلم ، فانه لا مجال لقيام

تصور للانسان من غير ارتباط بمصدر يؤسس بدايته وينعكس على غايته . وليس من شك في أن فكرة المصدر هذه لم تكن مجهولة فى العصر الكلاسيكي وان كانت تختلف عن نظيرتها اختلافا جوهريا . ذلك أنه لما كان اساس الفكر والوجود يقوم فى العصر الكلاسيكي على ضرب من الاستمرارية المتصلة للطبيعة ، كان لزاما على تاريخ الكائنات أن ينتظم انطلاقا من مصادره ، فى صورة سلسلة من التنويعات المتعاقبة . واذا كان ثمة انفصامات او انقطاعات في حلقات السلسلة فمن السهل ردها الى فعل الحوادث أو الكوارث . ولما كان نظام التصور نفسه يتطابق ، وفقا لنظرية التمثيل ، مع نظام الطبيعة ، كان عليه ان يبرز أيضا في شكل سلسلة متتابعة من التصورات كما كان على الذاكرة أن تقوم بسد الفجوات ، التى قد تنجم عن انقطاع هذه السلسلة الفكرية ، وتقديم تصورات جديدة عند الضرورة لينطلق منها الفكر مرة أخرى . ان المهم بالنسبة للفكر الكلاسيكي ، كما يقول فوكو ، ان يكون لكل شيء بداية ، سواء أكانت هذه البداية حقيقية أم وهمية .(١٨)

ان فكرة المصدر او البداية ، التى تقع فى الوقت نفسه خارج الزمان وداخله ، والمناط بها تأسيس الاشياء لم تعد ، في نظر فوكو ، من الأمور التى يقبلها الفكر الأوربى الحديث ، وهو محق فى ذلك إلى حد بعيد ، فهي اشبه بفكرة الزمن المؤسس التي يقوم عليها الفكر الاسطورى (١٩)

كما أن فوكو قد أثبت فى تحليلاته الاركيولوجية أن المجالات المختلفة للنشاط الانساني كالعمل والحياة واللغة لها تاريخيتها الخاصة التى لا تقوم على مصدر محدد ، واذا كان من ثم ضرورة لبداية يمكن اصطناعها فى هذه المجالات او بالاحرى في الدراسات المتعلقة بها فهي ليست الا نقطة افتراضية تُرد اليها مجملُ التغيرات والتحولات حتى يمكن فهمها انطلاقا من وحدة أو هوية ما . وليس من شك فى أن نيتشة هو اهم من لفت انظار فوكو الى الدور التضليلي الذى تقوم به فكرة المصدر فى حجب الطابع الفردى المحض لانبثاق الأحداث خارج كل غائية توحيدية ذلك أن نيتشة كان يعنى في مدهبه الجينيالوجي ، الذى تأثر به فوكو أيما تأثر فى بناء مفاهيمه الأركيولوجية الخاصة بالأحداث المعرفية أو

المنطوقات ، بنوع من التسلسل يرد فيه الكلام لا إلى اصوله المنطقية ، كما يفعل المفكرون النفعيون الانجليز الذين يفرضون على الأفكار منطقا معينا وعلى الرغبات اتجاها محددا ، وإنما إلى هوية قائليه ( من المتكلم ؟ ) ، وهو مايتيح له كشف عملية تداخل الأهواء والرغبات في تكوين الافكار والمفاهيم من جهة ، وابراز دور المعاني الغائية ، المرتدة على الماضي ، فى حجب الحركة العشوائية والتناثرية للأحداث التاريخية من جهة أخرى .[٢٠] .

ولكن اذا كان نيتشة يعمل على تبديد ماانعقد من أوهام حول فكرة المصدر ليبرز هوية القوى المتصارعة فى معترك الحياة ، فإن فوكو ، الذى بفيد من اكتشافات المناهج العلمية المعاصرة ، وعلى رأسها الانثربولوجيا والتحليل النفسى والبنيوية ، يحاول ابراز الصعوبة التى يلاقيها الانسان فى تحديد هويته التاريخية ، خاصة وأن وعيه بذاته لاحق على وجود الاشياء ، فهو إن كان كائنا حيا يعيش ويموت ، فلأن ظاهرة الحياة تسبق وجوده على هذه الأرض وتحيط به من كل جانب ، ولأن ظاهرة الموت هى أساس هذه الحياة المحدودة التى تشكل كيانه وتضفي عليه طابعه المأسوى الأليم ، وهو إن كان يكد ويعمل فلأنه مسبوق بخلاصة زمانية ومكانية تشكلت فى صورة مؤسسات ونظم اجتماعية واقتصادية مفروضة عليه ، وهو أخيرا حينما يريد أن يعبر عن نفسه وخوالجه فلن يجد أمامه الا هذه اللغة الجاهزة التى توجه فكره وتصب خيالاته وأحلامه فى قوالبها المتوارثة .[٢١] ومع ذلك ، فإن هذا البعد المصدرى ، الذى تفرضه الأشياء على الانسان ، لاينى يفلت منه ويغمض عليه اذ أنه يحس به احيانا قريبا منه دانيا يكاد يلمسه ويمسك به ، ولكنه سرعان مايدرك ، حتى في ساعة الموت ، ان هذا المباشر الذى يدنو منه ويخصه دونا عن الاشياء والكائنات الاخرى ليس حرا خالصا ، كما يتصور ، فهو لايخلو من « الوساطات » التى تحمل معها رواسب التاريخ وظلال الحياة واثقال العمل . ولكن اذا كان هناك شيء غامض ومجهول يتجاوز حياة الانسان الكادح الناطق ، فان هذا لايعفيه من محاولة الفهم ومن الاستمرار فى تبديد الظلمات والغيوم التى تسعى للإطباق عليه وحجب حقيقته عنه ، طالما أن الجهود التي

سيبذلها فى معرفة مكانته من هذا العالم هي أساس تفاهم الناس والاتصال فيما بينهم .(٢٢)

ان فكرة المصدر التى ولدها مفهوم الانسان ، ترتبط بمبدأ التجاوز الذى يحس به الانسان منذ الوهلة الأولى فى صورة ارتباط بممارسات وتجارب سابقة عليه ، وفى شكل خبرات مترسبة عبر مجموعة من التكوينات التاريخية التى لاتنى تتفتت وتتشتت بحيث لاتتوحد أبدا عبره ، وبحيث لايستطيع قط ان يتطابق مع ذاته أو يعاصر نفسه ، فهو المحدود واللامحدود : المحدود الذى تشكله التجارب السابقة عليه ، والتى يمكن ان تلعب ، من ثم ، دور المصدر بالنسبة اليه ، واللا محدود لأن مصدرية الأشياء لا معنى لها الا بالنسبة لكائن مفارق لا مصدر له ، ومن هنا يصبح الانسان هو البداية نفسها ، أي « الفرجة » الى يمر بها الزمن وتنبثق منها الأشياء . بمعنى آخر ، اذا كانت الأشياء تسبق فى الواقع الانسان ، فإن أولويتها هى أولوية التجربة المصدرية المباشرة ، واذا كان يصعب فى الوقت نفسه تحديد بداية الأشياء ، فذلك لأن الانسان أقدم من أى « بعد » يحدد هذه البداية ، ومن ثم تنشأ اولويته التأسيسية . ومن هنا تصبح كذلك مهمة الفكر ، في نظر الكاتب ، انكار مصدرية الاشياء واعادة تأسيسها انطلاقا من « احتمال الزمن » ، بحيث نجعل من هذا الاحتمال « نقطة الانفصام التى لا تاريخ لها » ، وصيغة لوجود المصدر الذى ينطلق منه الزمان العملي وتتشكل الأشياء . ولما كانت قوة الفكر قادرة على قلب العلاقة التى تربط بينها وبين المصدر ، فسرعان مانراها تجعل من المصدر الغاية التى يجدر بها أن تحققها ، ومن هنا يأخذ المصدر شكل الوعد الذى لاينى يقترب عبر الزمن ولكنه لا يتحقق أبدا . ذلك أن المصدر ليس هنا الا غاية معكوسة يلتقى فيها الماضي والمستقبل عبر زمان يؤسس الانسان وزمان يؤسس به الانسان الوجود .(٢٣)

لاجرم ، من ثم ، أن يلتقط الفكر الحديث هذه العلاقة التعارضية بين زمن الاشياء وزمن الانسان ، ليقيم الفكر الوضعي تاريخه للانسان في اطار تطور سلسلة الكائنات والاشياء وربطه بعملية ظهور الثقافة وبداية الحضارات ،

وليقوم الفكر المعارض في الوقت نفسه بتأريخ الأشياء من منطلق الخبرة الانسانية المتراكمة التى عملت على تكوين هذه الاشياء ، بحيث اذا كانت بداية الانسان لايمكن فصلها عن زمن الأشياء فإن ماتكوّن للانسان من وعي تاريخى ونفسى هو الذى يحدد ، في الواقع ، حقيقة الأشياء من خلال نقطة التقائها به . من هنا ينشأ ، في نظر الكاتب ، ضرب من « التبعية المتبادلة » بين مصدرى الانسان والاشياء ، وهو امر ان دل على شيء فانما يدل على التعارض الأساسى بينهما بالرغم من التوازى الذى صاحبهما عبر التجربة الموروثة عن القرن الماضى.ولكن مهما يكن من امر ، فان ذلك يولد بالنسبة للفكر نوعين من الغواية : غواية البعد النفسي الذى يقيم للأشياء ، التى لا زمن لها ، ضربا من « الذاكرة الممكنة » بحيث يصبح علم النفس هو الأساس الوضعى الذى تقوم عليه كل انواع المعارف والعلوم ، وغواية البحث عن نقطة « اللاتجاوز الجذرية » في هذه التجربة المصدرية ، وهو الأمر الذى يؤدى الى التراجع المستمر لهذا المصدر ، وإلى متابعة الغوص ، فى الوقت نفسه ، للحاق به وادراكه ، إن صح هذا القول ، من « وراء التجربة » حيث يبدو كأنه أقرب الاشياء إلى إمكانها ، الا أن ذلك ينتهى بتحريره وتحويله الى هاجس لايكف عن الالحاح على الفكر الحديث ، هاجس المصدر فى ذهابه وعودته وتكرار عودته .(٢٤)

ان هذه الاشكالية التى يفجرها الفكر الحديث مع ميلاد الانسان لاتخرج عن أحد أمرين : فهى إما « وعد بالاكتمال » ، وإما « عودة الى فراغ المصدر » ، وهي فى كلتا الحالتين بحث عن تحقق ذاتية الفكر الغربي وتأكيد هويته وتماثله مع نفسه ، سواء أكان ذلك بطريقة عضوية عن طريق دمج خبرات الانسان بزمن الطبيعة والحياة والتاريخ ورواسب ماضيه الثقافى وهو مايؤسس صيغة لوجوده تقوم على التطابق والتكامل ، أو كان بالسعي إلى ادراكه من خلال فراغ المصدر فى صورة انفلاته عبر الزمان والتاريخ ، أى بطريقة تدفعنا الى محاولة « تكرار المستحيل » ، الا أنه تكرار لا يكف عن دعوتنا إلى التفكير فى حقيقة وجوده . وليس من شك فى انه خلال هذه

المحاولات التى يسعى فيها الفكر الحديث الى ادراك حقيقة الانسان وتأكيد هويته سواء فى صورة تطابقه مع ذاته ، أو فى صورة فراغ مستحيل وإن كان فراغا واعدا دوما بتحقيق المستحيل ، يتبين أن الانسان لا يتعاصر أبدا مع حقيقة وجوده ، لأنه دائما ( وهنا نفهم تجربة الانسان مع الجنون ) واقع فى « حبائل سلطة » لاتنى تبدده وتشتته ، وإن كانت لاتتورع فى الوقت نفسه عن تغذية امانيه بقرب تحقق عودة مصدره واكتمال وجوده باللحاق به ، ومع ذلك فهذه السلطة التى تقهر الانسان ليست بغريبة عليه تماما ، ولا هي بالخارجة تماما عن نطاقه ، وإلا كانت هناك بداية حقيقية ، كما يقول الكاتب ؛ انها ، فى الواقع ، خاصة بوجوده نفسه ، وبهذا الزمن الأساسي الذى يقوم عليه زمنُ تجربته فى هذا الوجود . لا جرم ، من ثم ، أن يكون ربط وجود الانسان بالزمن ليس إلا إعادة لطرح موضوع المحدودية من خلال ظاهرة المصدر ، الا ان اعادة هذا الطرح ليس ، فى الوقت نفسه ، الا محاولة لتجذير هذه المحدودية وتأسيس المعرفة وفقا لصيغة وجود الانسان وليس وفقا لتصوراته .[٢٥]

**الخطاب الانثربولوجي ومستقبله :**

ان نقطة التحول الرئيسية بين النظام المعرفي الكلاسيكي والنظام المعرفي الوضعي تتبلور حول هذا الاختلاف الاخير ، وهو انتقال عملية تأسيس المعرفة من منطلق نظرية التمثيل الكلاسيكية التى تفترض قيام نوع من التوازى بين نظامي الطبيعة واللغة ، الى نظرية تربط بين المعرفة وبين « صيغة الوجود » الانساني على هذه الأرض ، وذلك بالقدر الذى تضفى فيه هذه الصيغة على الأشياء أنواعا من « الظهور » الوضعي أكثر جذرية وعمقا من أنماط التصور وقوالب الادراك المفروضة عليها . ان هذا الالتقاء المباشر بين الانسان والاشياء ، بعيدا عن الإطار العام لنظرية التمثيل اللغوى ، قد أدى إلى قيام فكر التناهي والمحدوية الانسانية ، بما لازم هذا القيام من مبادىء الازدواج بين القبلية والامبريقية ، وظهور فكرة التناثر بين عودة المصدر والوعد به ، ونشأة مقولة الزمن المؤسس في علاقته بالتجربة ، وأخيرا ارتباط الكوجيتو أو الذات

المفكرة بما يحيط بها من اللا ـــ مدرك عبر ظلال الوجود . ومعنى ذلك ، كما يذهب فوكو ، أن انهيار نظرية التمثيل اللغوية الحاملة للنظام المعرفي ولكل نحو ممكن ، سوف تؤدى إلى تصدع الخطاب المعرفي الكلاسيكي وتفرغه الى مجالين متوازين : المجال « الامبريقى » الذى تتحول فيه اللغة ، كما رأينا من قبل ، من نظام عام للعلامات التمثيلية إلى كيانات نحوية تاريخية مستقلة ، والمجال « التأسيسي » الذى تنقلب فيه العلاقة بين اللغة والاشياء انطلاقا من منظور التناهى الجذرى للانسان بحيث لا تُدمج الاشياء في اطار اللغة وخصوصيتها التكوينية ، وإنما تُحرر وتربط بالمجال الخارجي حيث يحيا ويعمل ويتكلم الانسان في اطار محدوديته وحتمية خضوعه لتأرجحات الزمن وانزلاقات اللا ـــ مدرك ، هذا بالاضافة الى أن انفكاك الارتباط الذى كان معقودا فى الخطاب الكلاسيكي بين اللغة والاشياء ، سوف يؤدى بدوره الى استقلالية اللغة ، وانغلاقها على نفسها فى شكل كينونة تتهدد ذاتية الانسان ، وتسعى الى فك قبضته الواهمة عن الأشياء .[٢٦]

ان الانتقال من المنظور الكلاسيكي الى المنظور التحليلي الحديث يفترض كذلك ، فى نظر الكاتب ، الانتقال من مبدأ الجدولة اللانهائية لعناصر التماثل والتمايز ومايحكمها من عمليات توليد المختلف من المتماثل ، الى تصور جد مغاير . ذلك أن إعمال الفكر على أساس من المحدودية الانسانية هو نوع من عدم تجاوز الاشياء ، وردها إلى أصولها الاولى ، كما يفترض ان عملية التفكير هى انتزاع مستمر للفكر من ظلام الاشياء ، وأن السعى الدءوب لتحديد المصدر ، بالنسبة لكائن لايمكنه أن يتزامن معه ، ليس الا محاولة لتحديد غائب مستمر وان كان لايألو يشغل الانسان بأحلام الماضي البعيد وسراب الوعد القريب . من ثم ، يتضح لنا ، كما يقول فوكو ، أن الفكر الكلاسيكي هو نظام لتوليد الاختلافات على أساس من انطولوجية متصلة تفترض امكانية التدرج اللانهائي نحو الكمال ، بينما لايسعى الفكر الحديث الا الى ترويض « الآخر » أو تقريب « البعيد » واظهاره فى صورة « المماثل لذاته » ( le Même ) . وخلاصة ذلك ، أن الفكر الكلاسيكي ماكان يمكنه عرض الأشياء فى صورة جدول عام

لولا قيامه على مبدأ « التعاقب التمثيلي » ، الذى يستند بدوره إلى فكرة الزمان المتصل ، وهو الأمر الذى يجعل من هذا الأخير البداية الحقيقية أو الوهمية لكل تجربة والأساس الذى لايرد للمكان . أما الفكر الحديث ، فإنه لم يعثر فيما أدركه من تاريخية الأشياء ومحدودية الانسان الا على « الفجوة » التي لاتنى تحفر فى قلب المتماثل ، والتى يسعى جاهدا إلى جبها بتوحيد المصدر والغاية ، وتجاوز تناثر الهوية الانسانية عبر الوجود والكلمات وظلال اللا — مدرك برد الأشياء جميعا إلى ائتلاف الذات وتأكيد دورها التأسيسى ، ومن ثم يصبح المكانُ الأرضيةَ الاركيولوجية اللازمة لتصور الزمن فى شكل تعاقب واكتمال ومصدر وعودة .(٢٧)

ان التحليل الانثربولوجي للانسان وللمجالات الامبريقية المختلفة المتصلة به وبحياته ولغته وعمله يمثل ، كما نرى ، ضرورة معرفية على أثر تصدع وانحسار نظرية التمثيل الكلاسيكية ، الا أن الفكر الحديث الذى نشأ في القرن التاسع عشر لم يكف عن الخلط بين جانبي القبلية والامبريقية ، الأمر الذى أتاح له اصطناع ضرب من الخطاب المزدوج : خطاب يعنى فيه بدراسة الكائن الحي من خلال ظروفه التاريخية والاجتماعية والاقتصادية ومن خلال لغته ورموزه الثقافية ، وخطاب آخر يقوم على أسس عاطفية وانفعالية محضة ، فهو لايتعدى اثارة العواطف والتشدق بأحلام الانسان فى الحرية والعدالة والسعادة بينما نحن ، فى الواقع ، أمام عملية « تقييم » وهمية لانسان « الطبيعة والتبادل والخطاب » . ان هذه الازدواجية ، وماتقوم عليه من خلط بين مايمكن ان نسميه « اللوغوس » و « الباثوس » ، تحدث فى صفحة المعرفة ، وفقا لتعبير فوكو الجميل ، « ثنية » ( Pli ) يتضوع من خلالها الفكر الامبريقي الذى سرعان مايبرز ، بفضل القبلية التى يقوم عليها افتراضا ، فى صورة مطابقة لحقيقة الانسان ، وهكذا يضيع الانسان ولايستطيع الفكر الفكاك من حلقات التصورات السابقة : فهو فى مجال الفينومينولوجيا يبدأ بالانسان وينتهي بالوجود الخالص ، وهو اذا تخلص من نزعتى السيكولوجيا والتاريخية وكل الأحكام الانثربولوجية المسبقة وجد نفسه أمام حدوده المجردة وأمام مهمة قديمة

وهي مشروع نقد العقل .(٢٨) ولكن اذا كان الأمر كذلك ، أليس فى إمكان هذا الفكر الخروج من هذا المأزق التاريخي ؟ ان ذلك ليس بالأمر المستحيل فى نظر فوكو ، ولكن بشريطة ان يزول هذا الفراغ القائم باسم الانسان ، وان تنحسر الاوهام العالقة به . ولعل ماوعد به نيتشة من قرب تحقق « الانسان الأعلى » علامة أو بشارة بعودة فجر جديد إلى مجال التفلسف الغربي ، ولكن يظل هذا الوعد رهينة ، كما يقول فيلسوف الحتميات الغريب ، بارادة الباحثين وبقبولهم له كمهمة عالية ، او كامكانية ليس بعدها من مزيد .(٢٩)

**العلوم الانسانية وأصول الفكر الغربي :**

ان نشأة العلوم الانسانية لم تكن ، بأية حال من الأحوال ، تعبيرا عن روح التقدم ، أو تتويجا لهيمنة العقلانية على المجتمع الغربي ، كما قد يظن الكثيرون . ذلك أنها قد تولدت ، كما يذهب فوكو ، عن خلل في توزيع المجال المعرفى الكلي بعد انحسار نظرية التمثيل الكلاسيكية وانبثاق مفهوم التناهي الانساني ، مع بدايات عصر الوضعية ، كأساس وموضوع للمعرفة على السواء . ومعنى ذلك أن هذه العلوم لم يكن لها أى وجود مستقل ، فهى لم تنشأ في اطار التنظيم الرياضي الذى كان يحكم علوم الطبيعة ، ولا في إطار الجدولة التصنيفية التى كانت تخضع لها المعارف الامبريقية فى مجالات اللغة والثروة والتاريخ الطبيعى . لقد قامت هذه العلوم ، في واقع الأمر ، في ثنايا المعارف الموجودة ، ومن ثم كان انفتاحها على ثلاثة حقول أساسية يحددها فوكو على الوجه التالي :
اولا ، حقل العلوم الرياضية والطبيعية ومايرتبط بها من مناهج الاستنباط والاستدلال الدقيقة ، ثانيا حقل علوم الحياة واللغة والاقتصاد ، وهي علوم تقوم على عناصر منفصلة وان كان يمكن الربط بينها بقوانين سببية بفضل مجموعة من الثوابت المتماثلة ، وهذا الحقل قابل ولو جزئيا للمعالجة الرياضية ، وأخيرا ونحن لسنا هنا بصدد حقل معرفي بعينه ، وإنما امام فلسفة عامة تقوم على مبدأ التماثل وقابلة للتوظيف فى اتجاهين : فهي من جهة دعوة لعمليات الصياغة الرياضية ، وهى من جهة أخرى توظيف لمجالات اللغة والبيولوجيا والاقتصاد فى سبيل توليد ضروب من فلسفات الحياة والاغتراب والأشكال الرمزية .(٣٠)

ولقد أثارت العلوم الانسانية ، منذ نشأتها ، جدالا لم يحسم بعد ، حول الصورة الوضعية المثلى التى يجب عليها أن تبرز من خلالها ، أهي الرياضيات ، كما يظن المتأثرون بالمناهج العلمية الموضوعية[٣١] ، بحيث نجد كل مالا يخضع من هذه العلوم للقياس الرياضي خارج نطاق الوضعية العلمية ، أم هي المناهج التفسيرية التى تفترض ابتكار طرائق خاصة للفهم والتأويل والتحليل ؟ إلا أن فوكو لايعد هذه المسائل ، أو بالأحرى مسألة تطبيق المنهج الرياضى ، أمرا خاصا بالعلوم الانسانية ، اذ أن قضية الرياضيات تشكل ، في نظره ، قاسما مشتركا بينها وبين مجالات علمية اخرى كالبيولوجيا وعلم الوراثة . مهما يكن من أمر ، ان الاتجاه الى تعميم الصياغة الرياضية لم يكن فى مجال القبلية الاركيولوجية مبدأ خاصا بعلوم الانسان ، إذ أن هذه الأخيرة لم تتكون ، فى الواقع ، إلا بانفصامها عن حقل الرياضيات والتئامها في مجالات المعارف الامبريقية حول محاور اللغة والحياة والعمل ، بل يذهب فوكو أبعد من ذلك ، إذ أنه يزعم أن انحسار الرياضيات من حقول المعارف الامبريقية هو الذى أدى إلى ظهور مفهوم الإنسان كموضوع قابل للمعرفة ، وإلى قيام المبادىء الفلسفية العامة التى شكلت امكانية ظهوره ، وهي القبلية ـــ الامبريقية وتحليل التناهي وفكرة المصدر ـــ الوعد . ولكن هذا لا يمنع ، فى الوقت نفسه ، من ان كثيرا من القطاعات الانسانية قد عرفت نوعا من التطبيق المتزايد للأساليب الرياضية منذ القرن التاسع عشر ، غير ان هذه الظاهرة ليست الا أثرا من الآثار الناتجة عن هيمنة النماذج الرياضية نظرا لما أثبتته ، لاحقا ، من دقة وفعالية .[٣٢]

أضف الى ذلك أن القول بأن العلوم الانسانية قد تكونت في حقول المعارف الامبريقية حول موضوعات الحياة والعمل واللغة ليس معناه ان هذه الاخيرة سوف تتبلور في اطار العلوم الانسانية ، لأنها ، وان كانت تخص الركائز الاساسية لنشاطات الانسان ككائن يحيا ويعمل ويتكلم ، فهى لن تقوم على تصوراته لهذه النشاطات ولا لا نطباعاته حيالها ، وإنما سوف تدرسها من الظاهر كمجموعات متكاملة من الميكانزمات والوظائف المستقلة . ومعنى ذلك أنها ، وإن كانت تعنى بدراسة الانسان ، فهي لاتنظر اليه على أنه مخلوق

ذاتي ، وإنما ككائن موضوعي خاضع لقوانين المعرفة وحدود الزمان والمكان والنسبية التاريخية . ومع ذلك سوف تقوم داخل هذه الحقول ، التى تغطيها كل من البيولوجيا والاقتصاد والفيلولوجيا ، مجالات معرفية متداخلة ، وإن كانت سوف تشكل مجموعة من المحاور الرئيسية التى يمكن أن تتبلور حولها بعض الاشكاليات الخاصة بما سوف يسمى بعلوم الانسان . فمثلا سوف تنبثق العلوم النفسية فى اطار دراسات الحياة ، وعلى وجه التدقيق فى نقطة التقاء الوظائف الحيوية والنماذج العصبية والتنظيمات الفيزيولوجية بالتصورات والادراكات ، كما سوف تنشأ علوم المجتمع فى قلب ظاهرة العمل حيث تبرز التصورات الاجتماعية الحاملة لعمليات الانتاج والاستهلاك والنشاط الاقتصادى بعامة ، كما تبرز العلاقات الاجتماعية المترتبة على عمليات توزيع هذه النشاط مع ماينشأ حولها من قواعد إلزام ومعايير تقييم وطقوس ومراسيم ومعتقدات مدعمة لهذا النشاط ، وأخيرا تنشأ في مجال اللغة وملازمة لها ، طالما أن الانسان لايمكنه ان يعيش من غير اضفاء المعاني والرموز على كل مايحيط به ، الآداب الشفوية والمكتوبة والوثائق والأساطير وكل مايدخل في تشكيل ثقافات الشعوب .(٣٣)

الا أن هذه المجالات الثلاثة التى تدور فى اطارها العلوم الانسانية الحديثة لم تكن وليدة الحتميات المعرفية التى فرضتها عليها دراسات الحياة والعمل واللغة فحسب ، اذ كان لزاما عليها كذلك ، ربما لعدم توافقها المبدئي مع النموذج الرياضي السائد ، ان تخضع للأنماط الوضعية التنظيمية والنماذج العقلانية الخاصة بهذه الدراسات ، كما كان لزاما عليها ايضا بسبب الحتمية التى فرضتها عليها الرؤية المتناهية للانسان ان تتجه الى دراسته ، لا من حيث ارتباطه بمجموعة من التصورات الذاتية ، وانما كموضوع لايمكن ادراكه إلا من الظاهر وكجزء لايتجزأ من ميكانزمات وعمليات لاواعية . ومعنى ذلك ان العلوم الانسانية سوف تستعير ، لكى تقوم وتؤدى وظيفتها ، اهم نماذجها التكوينية والجزء الغالب من مفاهيمها وتصوراتها من المجالات الامبريقية السابقة عليها ، وعلى رأسها ـــ كما سبق القول ـــ البيولوجيا والاقتصاد واللغة .

هكذا نرى ان النموذج البيولوجي يقدم للعلوم الانسانية مبدئي الوظيفة والمعيار ، وذلك بالقدر الذى تعالج فيه البيولوجيا الانسان فى صورة كائن عضوى له « وظائف » ، وخاضع لمؤثرات فيزيولوجية واجتماعية وثقافية ، وقابل للتكيف مع ظروف معيشته والعثور على « معايير » تنظم له هذه المعيشة ، كما تضبط ممارسته لوظائفه ، ويقدم له النموذج الاقتصادى وجوده فى صورة كائن له احتياجات ورغبات ، ثم منافع ومصالح فى اطار مجتمع يفرض عليه حالات من « الصراع » سواء عن طريق المواجهة أو المراوغة ، وهو صراع لايستطيع ان يتجاوزه الا باصطناع ضروب من « القواعد » التى تنظم وتضبط علاقته بالمجتمع . وأخيرا يعمل النموذج اللغوى على ابراز سلوكه فى صورة كائن ناطق يضفى على حركاته واشاراته « دلالات ومعاني » غالبا ما تتحول بعد زواله إلى آثار وطقوس وعادات سرعان ماتشكل فيما بينه وبين مجتمعه « أنساقا من الرموز » التى يناط بها تأكيد العلاقات الاجتماعية وترسيخها ، على مستوى الانسانية ، بمجموعة من المثل والقيم . ومن ثم يتبين لنا ، وفقا لفوكو ، أن كل مجالات المعرفة الانسانية لايمكنها ان تخرج عن نطاق توظيف هذه المبادىء الزوجية الثلاثة : الوظيفة ــ المعيار ، الصراع ــ القاعدة والنسق ــ المعنى .(٣٤)

ولكن هذا التقسيم لايمنع هذه المفاهيم والمبادىء من الانتقال من مجال معرفي الى آخر ، اذ أن دورانها وحركتها بين مختلف المجالات من الامور الجائزة والممكنة ، بل إن كثيرا منها قد عرف ، وفقا للحقب التاريخية ، رواجا لايتفق وروح هذا التقسيم الذى يعتبره فوكو معيارا أساسيا للتمييز بين الحقول المعرفية الثلاثة المشار إليها ، وهى علوم النفس وعلوم المجتمع ودراسات الآداب والأساطير . من ثم ، نذكر على سبيل المثال ، أن النموذج البيولوجي قد ساد ، ومعه مفهوم الوظيفة ، كل الحقول المعرفية تقريبا فى العصور الرومانسية ، كما ساد مفهوم الصراع مع هيمنة النموذج الاقتصادى الفترة التى تألق فيها كل من أوجست كومت وكارل ماركس ، وأخيرا عرف مفهوم التأويل والتفسير الدلالي مع فرويد وتحليله للاشعور رواجا منقطع النظير ربما حتى يومنا هذا .

اضف الى ذلك أن سيادة بعض هذه المفاهيم ، بطريقة غير ملائمة كان يولد احيانا ألوانا من التعسف فى فهم وتحليل الموضوعات المطروحة للبحث . من ذلك خلط مفهومي السوية والوظيفة ، الأمر الذى أدى إلى قيام نوع من « السيكولوجيا الباثولوجية » بجوار السيكولوجيا المألوفة وظهور اشكال عقلية مرضية للمعتقدات مقابل الاشكال السوية[٣٥] ويقصد بها بالطبع الغربية كما هو عند ليفي ـــ برول وبلوندل . كما ان هيمنة مفهوم الصراع على الساحة الفكرية ادى الى سيطرة مفهوم العنف واليأس من حَده عن طريق القواعد التنظيمية ، وأخيرا أدت سيطرة مفهوم الدلالة دون النسق الذى يحددها ويضفى عليها فعاليتها الى القطع بأن هناك منطقتين متعارضتين لايمكن للعقل ان يتجاوزهما ، وهما منطقة الدال ، التى غالبا ماتتطابق مع المنطق العقلانى الغربي ، ومنطقة غير الدال أو اللامعنى التى غالبا ماتخص الافكار المغايرة ، وغالبا ماتعد علامة على التفكك وعدم الترابط . إلا أن هذا التعدد قد انتهى ، في نظر فوكو ، بتوحيدالحقول المعرفية ، او قل انتهى بتنظيمها فى شكل أنساق متباينة ومجالات شبه مستقلة تتميز كل منها بقواعدها الخاصة واستقلال ميكانزماتها النسبية ، وهو الأمر الذى أدى فى النهاية إلى القضاء على هذه « الازدواجية التقييمية » التي كانت مفروضة على العقل الغربي ، والتى كانت تدفعه إلى الحكم على الآخر وعلى المجتمعات المغايرة من منظوره التقويمي الخاص . ويبدو أن فرويد قد لعب دورا بالغ الأهمية فى استتباب هذه العملية التنظيمية حينما أكد عبور مناهج التحليل من مستويات الوظيفة والصراع والدلالة إلى مستوى السوية المعيارية والقاعدة والنسق .[٣٦]

وإذا كانت اوضاع العلوم الانسانية ، كما رأينا ، هي أساسا أوضاع مقلقلة ، وذلك بالقدر الذى لم تنشأ فيه هذه العلوم بطريقة مستقلة وواضحة ، فإن السؤال الملح الذى يعاود طرح نفسه ، مع تأكيد مفاهيم السوية والقاعدة والنسق ، هو لاشك سؤال التمثل أو التصور الذى يراد له أن يشكل خصوصية هذه العلوم مقارنة بمجالات البيولوجيا والاقتصاد والفيلولوجيا التي رسمت لها حدود عملها . فالغريب أن العلوم الانسانية ، حتى وإن كانت قد تخلصت إلى

حد ما من سيطرة مفاهيم الوظيفة والصراع والدلالة المرتبطة بالمجالات السابقة ، والتى لا تحتاج فى الواقع إلى مبدأ الشعور الظاهر حتى تؤدى وظيفتها ، فانها كذلك لا تحتاج ، مع اعتمادها على مبادىء السوية والقاعدة والنسق ، الى هذا المبدأ ، وذلك لسبب بسيط ، وهو أن هذه المبادىء الاخيرة هي شروط امكان السابقة ، اذ أن السوية هى التى تحدد دور الوظيفة ، كما أن الصراع لا معنى له من غير القاعدة التى تحكمه ، وأخيرا لا فحوى للدلالة من غير ردها إلى العلاقات المنظمة لها داخل النسق .

معنى ذلك أن التمثل ليس مطابقا بالضرورة للشعور ، ومع ذلك ، فليس وجود عناصر او مبادىء غير خاضعة لمعطيات الشعور هو الذى يجعل العلوم الانسانية تفلت من قاعدة التمثيل أو التصوير . ذلك أنه لو فحصنا مفهوم الدلالة ، لرأينا أنه هو الذى يضفى على اللغة امكانية التمثيل ، كما أن وظيفة النسق هى ان يبرز لنا أن الدلالة ليست قائمة بذاتها ولا متزامنة مع نفسها وإنما هى إحدى امكانيات النسق اللا واعي والسابق عليها ، كما هو سابق على الشعور وأساسه الحاضر وامكانية انبثاقه فى المستقبل طالما أن المعاني أو الدلالات لايمكنها أن تستغرق وجوده كله . ومعنى ذلك أيضا أن مفهوم الصراع يمكنه أن يبرز لنا كيف تستطيع الرغبة أو الحاجة أو المنفعة ، وإن لم تكن من معطيات الشعور ، المثول فى التصور ، وذلك في عين الوقت الذى تبرز فيه القاعدة أن عنف الصراع والحاح الحاجة أو الرغبة لا معنى لهما من غير أن يحددهما نوع من اللا ــ مدرك يشكل بالنسبة لهما مايشبه الحدود الممكنة ، وبالتالى القاعدة التى لايمكن تجاوزها . أى كما أن الدلالة ــ النسق تشكلان معا شروط امكانية أو قابلية اللغة للتمثيل ، وكذلك قابلية تمثيل المصدر القريب أو البعيد المرتبط بعملية التناهي الانساني ، فإن الصراع ــ القاعدة هما كذلك شرط تمثيلية الحاجة بالنسبة للتحليل الاقتصادي ، وتمثيلية اللا ــ مدرك المتصل بتحليل التناهي . وأخيرا على الوظيفة أن تبرز لنا كيف تؤدى أبنية الحياة الى التصور ، وإن كانت لاواعية ، وذلك فى الوقت نفسه الذى تحدد فيه السوية شروط امكان الوظيفة وحدود عملها .(٣٧)

من ثم ، يذهب فوكو إلى أن كل المقولات والمبادئ السابقة هى التى تنتظم حقول العلوم الانسانية جميعا ، وذلك بالقدر الذى تستطيع فيه هذه المبادىء ان تربط بين الأصول والأسس الوضعية وضروب المعرفة الامبريقية الممكنة المتولدة عنها في مجالات الحياة والعمل واللغة وبين اشكال التناهي التى فرضت على الانسان صيغة وجوده ككائن مصدرى مفارق لذاته يعمل ويحيا ويتكلم ويتذكر ماضيه ويحلم بمستقبله . من هنا ، لاتظل هذه المبادىء مجرد مفاهيم أو تصورات اجرائية ، وإنما تصبح شروط امكان او مجموعة من الاحتمالات القبلية التى تتيح للانسان أن ينتج في حقبة من حقب التاريخ أو خلال قطع زماني بعينه ، ضروبا من المعارف المحدودة . أضف إلى ذلك أن هذه المبادىء والمقولات تعمل على ابراز معارفنا الامبريقية إلى حيز التمثيل والتصور من غير الحاجة الى المثول عبر الشعور او الوعي . ولقد رأينا ، فى هذا الصدد ، كيف تبرز الوظيفة والصراع والدلالة عمليات الحياة والحاح الحاجة وانجاز الكلام عبر أسس غائبة عن الوعي كالقاعدة والنسق والسوية ، وذلك بالقدر الذى ترتبط فيه هذه الاخيرة بمبدأ التناهي الانساني وبما يفرضه عليها من صيغ للتصور لا تتجاوز حدود القبلية — الامبريقية . من ثم يتضح لنا أن العلوم الانسانية لا يمكنها ان تقوم بوظيفتها الا من خلال التصور ولكن بطريقة واعية / لا واعية ، أو بطريقة تتأرجح بين الشعور واللاشعور .

اذن فأهمية اللاشعور لاتحجب فى مجال العلوم والمعارف الانسانية أولوية عملية التصور والتمثيل ، الا أنه لما كانت كثير من المعارف الامبريقية ، وخاصة فى مجالات الحياة والعمل واللغة ، لاتخضع لعملية التمثيل ، فإن هذه الاخيرة غالبا ماتبدو مجرد ظاهرة امبريقية نفسية ، وهى إن خضعت للتحليل ، ففي هذا الاطار النفسى أو الداخلي فقط ، ومع ذلك ، فالعملية التمثيلية ، وإن بدت متصلة بالشعور ، ليست مجرد موضوع من موضوعات العلوم الانسانية ، اذ أنها تظل ، وفقا لمبدأ تناهي الانسان وازدواجيته بين القبلية والامبريقية ، حقلا للمعرفة وأساسا لها أو شرطا من شروط قيامها فى الوقت نفسه . ومن ثم ، نفهم أن يقف فوكو ، ازاء هذا الوضع المختلط ، موقفا سلبيا من العلوم

الانسانية المعاصرة ، فهي ، فى نظره ، لم تتغلب حتى الان على أولوية التمثيل ، وإن كان ذلك لا يربطها البتة بمبدأ التصور الكلاسيكي الذى لم يعرف مفهوم الانسان ولم يتخذ منه مركزا لرؤية الوجود أو لتنظيم الأشياء . وكذلك تعرف العلوم الانسانية فيما تعالجه من موضوعات نوعا من الاضطراب والحيرة ، ذلك أن موضوعها الامبريقى هو فى جزء كبير منه لايقوم الا على أساس من قبليته كموضوع قابل للدرس والتحليل ، وهو مايضفى عليها نوعا من الحركة الدائبة بين موضوعات التمثيل وبين شروط امكانه الخاضعة بدورها لعملية التمثيل . غير أنه إن كان هذا الوضع يضفى على العلوم الانسانية كثيرا من الاضطراب والاختلاط ، فهو يظهرها ، في الوقت نفسه ، في صورة العلوم التى تسعى إلى تبصير الانسان بوجوده ووضعه الحقيقى في هذه الحياة ، وإلى كشف كل ألوان الحجب والظلمات التى تعمل على تضليله وخداعه بطريقة لاواعية ، سواء فى عمله أو في علاقاته الاجتماعية بالطبقات المهيمنة وبالسلطة . من ثم ، يرى فوكو أنه لايمكن لهذه العلوم أن تكون علوما حقيقية ، إذ ليس من المعقول أن تقوم على موضوع ( الانسان ) وهو فى الوقت نفسه انعكاس لمبدأ القبلية المعرفية المؤسسة له . الا أن ذلك لايعنى أن هذه العلوم المزعومة ضرب من الأوهام أو الخرافة الخالصة ، فهى لاشك معرفة لها تكوينها الابستمولوجي ، مثل كثير من المعارف ، بل والعلوم الأخرى ، ولكنها لم تصل إلى بعد مستوى العلمية .[٣٨]

**التاريخ والتحليل النفسي وعلم الاجناس :**

يذهب فوكو إلى أن مفهوم التاريخ كان يربط ، فى العصر اليونانى ، بين حياة البشر ومايعتورها من أحداث وبين المصائر الكونية ، وكان يقوم ، في الفكر المسيحي ، باضفاء طابع العناية الالهية على مسيرة الأحداث ، وهو الأمر الذى كان يجعل من التاريخ بصفة عامة سلسلة خطية متكاملة لاتشمل تاريخ البشر فحسب ، وإنما كذلك تاريخ الكائنات وجميع مظاهر الحياة على هذه الارض . الا أن هذه الخطية المتصلة الحلقات تنتهي بالتصدع إبان القرن التاسع عشر مع انبثاق « التاريخيات » الخاصة بكثير من مظاهر الطبيعة وبمجالات

النشاط الانساني على اختلافها كالحياة والعمل واللغة ، الا أن هذه التاريخية التى تشكل خصوصية التطور فى كل مجال من المجالات ليست ، كما يظن الكثيرون ، نتيجة لهيمنة البرجوازية في القرن التاسع عشر ، وبالتالى تعبيرا عن الطابع التاريخي الجذرى الذى تفرضه على المؤسسات والتقاليد وكل مظاهر الحياة الاجتماعية . انها ، على العكس من ذلك ، تحرير للانسان من هذا المجال المشترك الذى كان يربطه بتاريخ الطبيعة والكون ، وتحرير ، فى الوقت نفسه ، لتاريخية الاشياء من تسلط تصوراته وخيالاته ، بحيث لم تعد مطابقة لوجوده ولا متزامنة معه .

وليس من شك فى أن تحرير الانسان قد واكبته محاولات عديدة لتكوين تاريخ خاص به ، تاريخ يصوره من الداخل ويرد إليه صورته معكوسة على الأشياء . ولكن هذه المحاولات لم تنجح تماما اذ أنه من الصعب فصل الانسان تماما عن مظاهر نشاطه التى لاتفلت منه فحسب ، وإنما تسبقه كذلك فى الوجود وتحيط به من كل جانب ، طالما هو لايقوم بمفرده ، وإنما يعيش فى قلب المجتمع ويخضع لأحكام التاريخ وقوانينه ، وإن كان ذلك كله يمكن الرد عليه ، بأنه مهما يكن من تسلط الأشياء ، فإن الانسان يظل هو المبدع عبر كلامه وحياته ، كما يظل هو المنتج الخلاق فى تأثيره على الطبيعة وفى ابتكاره لكل ألوان التقنيات والتنظيمات التى تعمل على تفسيرها وتهيئتها لمنفعته وراحته وسعادته . على كل حال ، لقد شكل هذا الاضطراب ، كما يقول فوكو ، فجوة كان على القرن التاسع عشر أن يجبها ، وذلك باضفاء نوع من التاريخية العامة على الانسان ، وعلى جميع مظاهر نشاطه فى الحياة ، وهو الأمر الذى تمخضت عنه النظريات التاريخية المشهورة التى تعتمد فى تفسيرها للانسان تارة على العوامل الاقتصادية والتاريخية ، وتارة على العوامل البيولوجية ، وتارة على الأنساق الثقافية .

من ثم ، لايختلف التاريخ كثيرا عن بقية العلوم الانسانية ، فهو موزع وغير متسق فى موضوعه ومجاله مثلها ، ألا تراه يقوم فيما يقوم عليه على الانسان ، هذا الكائن التاريخي الذى يشكل فى حياته وعمله وكلامه موضوع علم النفس

وعلم الاجتماع والاقتصاد ! ألا تراه ، بالاضافة إلى ذلك ، يثير القلق باخضاعه لكل محتويات هذه العلوم للتاريخ ، أى للنسبية الزمنية التى تؤسس وتعكس ، فى الوقت نفسه ، الطابع المتغير لكل مايعتور مظاهر هذه الحياة ومؤسساتها من احداث ! ان التاريخ قد يمثل ، فى إحدى صوره ، سمة ايجابية ، ألا وهى قدرته على اضفاء المعاني على كل مايتصل به في حركته الدؤوب ، وذلك طالما ان الاشياء تميل ، خارج التاريخ ، إلى العالمية والتعميم ، وهو الأمر الذى يجعل من الصعب فهم دلالاتها ومعانيها لأنه لامجال لمقارنتها بنفسها وادراك علاقاتها الفرقية الذاتية ؛ إلا أنه يؤلمنا ، فى الوقت نفسه ، وذلك بالقدر الذى يُبرز لنا فيه أن كل شيء مآله الى التغير ، حتى هذه المظاهر النفسية والاجتماعية واللغوية التي يتكون منها الانسان ، والتى تقيم عليها المجتمعات ثقافاتها وحضاراتها ، ولكن هل معنى ذلك ، أن التاريخ يسد على الانسان كل طريق ويحد كل أمل ؟ لانعتقد ذلك ، فالفيلسوف يعود فيقول ، ربما ليطمئننا او يطمئن نفسه — وهكذا الانسان — ، بأن التاريخ يقوم أساسا على الفهم والاتصال بين الناس ، وهو بذلك يدفعنا إلى استقراء المعنى الخفي الكامن وراء الأشياء ، وإذا كان الأمر كذلك ، فهو من غير شك لايولد لدينا إحساسا بالحدود ، بقدر مايعمل على تحريك الحدود .(٣٩)

اما التحليل النفسى فترجع اهميته ، في نظر فوكو ، إلى قيامه بدور « الوظيفة النقدية » ، ليس فقط بصدد المعارف الخاصة بمجاله ، وانما كذلك بالنسبة لمختلف حقول العلوم الانسانية . وليس من شك في أن المقصود بذلك ، هو قيام التحليل النفسي بابراز ميكانزمات اللاشعور عبر الخطاب الظاهر . وهو الأمر الذى يقيم همزة الوصل بين مبدأ المحدودية او التناهي الانساني من جهة ، وبين شبكة العلاقات التصورية المتولدة عنه من جهة أخرى ، ولايعتبر فوكو اللاشعور مستودعا للمعانى الكامنة ، فهو لا علاقة له ، فى نظره ، بالمفاهيم والتصورات ولا حتى بنماذج الصراع والوظيفة والدلالة . إنه ، كما يقول ، « نص مغلق » ، ويقصد بذلك أنه شرط الامكان ، وأساس المحدودية القائمة وراء عمليات التمثل والتصوير . من ثم ،

كان لزاما على التحليل النفسى أن يبرز انطلاقا منه ، كحدث أولى ومؤسس ، ومن خلال الضرورات الرئيسية التى تفرضها عليه الحياة ، أى جدلية الصراع والقاعدة والدلالة والنسق والتعارض والسوية ، وهي جدلية سرعان ماتسيطر عليها قواعد المحدودية المغلقة التى تكمن في قلب الحدث المؤسس ( اللاشعور ) بحيث يشكل الموت أساس عمليات الحياة بقواعدها السوية ووظائفها ، وتشكل الرغبة أساس الصراعات وقواعدها الضابطة لها ، وتشكل اللغة ، التى تلعب في الوقت نفسه دور القانون أو التحريم ، عالم الدلالات والأنساق الحاملة لها .

ولعل هذا التفسير قد يبدو غريبا ، ولقد كان كذلك فعلا ، حتى بالنسبة لكثير من الباحثين السابقين الذين اطلقوا عليه اسم « الاسطورة الفرويدية » . ولما لا ؟ طالما نحن نقف هنا أمام علم يريد أن يكون همزة الوصل بين عالم الدفعات الأولية وبين امكانيات التمثيل . من ثم ، فليس بمستغرب ان تحتاج كل هذه الدفعات الجياشة للتعبير عن نفسها الى هذا الرصيد الضخم من الصور الخيالية والاسطورية التى تزخر بها الحضارة الغربية . الا أن هذه الصور الخيالية ليست فى نهاية الأمر ، وفقا لفوكو ، الا أشكال التناهي الانساني نفسه كما يبرز فى تحليلات الفكر الحديث : فالموت هو الاساس العام للمعرفة ، وذلك بالقدر الذى يُبرز فيه من خلال التحليل النفسى هذه الازدواجية القبلية ــ الامبريقية التي تشكل صيغة التناهي الانسانى فى هذا الوجود ، والرغبة هي بؤرة اللا ــ مدرك وركيزته فى قلب الفكر ، واللغة ــ القانون ، التى يُنطقها التحليل النفسي ، ليست الا المصدر الذى تتخذه لنفسها كل دلالة في تباعدها عنه حتى تقوم ، والذى يعود بالضرورة عند التحليل لأنه الغائب المؤسس . واذا كانت هذه الثلاثية المكونة من الموت والرغبة والقانون لا تظهر بعد ذلك كله فى قلب المعرفة الوضعية للانسان ، فهذا ليس بمستغرب ولا عجيب . أليست هي التى تشكل ، بعد ادراكنا لجذور التناهي الانساني ، شروط امكان كل معرفة خاصة به .[٤٠]

واذا كان التحليل النفسى يطرح مسألة اللاشعور ، ويمثل ، بالنسبة للعلوم الانسانية ، نقطة حساسة تثير القلق وتتطلب معاودة التساؤل والاستفسار فيما يخص جدية ومصداقية ماتقدمه هذه العلوم من ايضاحات وتفاسير ، فكذلك علم الاجناس ليس بأقل منه دعوة إلى الحيرة والتحفز طالما هو يثير قضية التاريخ ، وإن كان يبدو فى ظاهره متصلا بهذه الشعوب البالغة القدم التى يقال بأنه لا تاريخ لها ، أو أن هذا التاريخ لايساعد ، فى أغلب الاحوال ، على فهمها ودراستها أكثر من العوامل البنيوية التي تبرز علاقاتها التزامنية وتبين عن الأسس الكامنة التي تقوم عليها تركيبتها الاجتماعية والثقافية او الأسطورية . وفي الواقع ، أن بقاء بعض هذه الثقافات المعزولة ، بالنسبة للغرب ، فى أشكال تكاد تكون ثابتة ، أى لا تعرف التغير السريع الذى تعرضت له المجتمعات والحضارات الاخرى خاصة منذ العصر الصناعي ، قد أغرى الباحثين ، بالاضافة الى صعوبة النفاذ الى مكنونات أحاسيس ومشاعر هذه الشعوب المغايرة ، بتطبيق المناهج البنيوية التى تقوم على ألوان من المعرفة الظاهرية البحتة ، وهو الامر الذى يسهل إدراك مايسميه كلود ليفي — ستروس « بالانسان الشامل » اعتمادا على أدواته و « منتجاته » من جهة ، وعلى « تصوراته » من جهة أخرى(٤١) ولربما كان هذا المنهج ، كما يزعم ريكور ، قد وجد هنانوعا من التطابق السعيد بين مايقدمه من وسائل وتقنيات ونماذج إدراك وبين الطبيعة المبسطة لهذه الشعوب التى تختلف فى عاداتها وتقاليدها وأنماط معيشتها وتفكيرها اختلافا كبيرا عن المجتمعات التاريخية المعروفة .(٤٢) .

ومع ذلك ، ففوكو لايتصور هذا الاختلاف بين مبدأ اللا تاريخ الذى تقوم عليه هذه المجتمعات وبين مفهوم التاريخية الذى يقوم عليه المجتمع الغربى ، والذى يتمثل بالضرورة في منظور الباحث ، على أساس هذه المغايرة الموضوعية التى أشرنا اليها . على العكس ، إن هذه اللا تاريخية المزعومة تمثل فى نظره حالة من العنف الصامت الذى يحدثه المجتمع الغربي فى علاقته بالتاريخ ، أى أن تاريخيته الخاصة التى تشكل أساس ثقافته ، هى التى تدفعه الى تحديد الآخر فى شكل النظرية أو المنظور المجرد الخارج عن التاريخ . ومن ثم ، لايمكن

لعلم الاجناس أن يبرز فى أبعاده وأشكاله الخاصة به إلا فى مواجهة السيادة التاريخية للفكر الغربي ، ذلك لان العلاقة التاريخية هي الشكل الوحيد الذى يمكن للغرب أن يواجه به الثقافات المغايرة . معنى ذلك أن مايشكل التاريخية الواعية للغرب يتطلب بالضرورة تقليص الجوانب الذاتية للمجتمعات الأخرى ، بحيث لا ترد نشاطاتها الأساسية فى المجالات الرئيسية كالحياة والعمل واللغة إلى ذات مدركة ومبدعة ، وإنما إلى عمليات تنظيم الوظائف البيولوجية وقواعد ضبط آليات التبادل والانتاج والاستهلاك وأنساق الأنماط والنماذج اللغوية ، أى إلى كل مايشكل نقطة التقاء أى ثقافة مغلقة بالطبيعة .

مهما يكن من أمر ، إن الذى يجمع ، فى نظر فوكو ، بين التحليل النفسي وعلم الأجناس هو قيامهما المباشر على مبدأ « القبلية التاريخية » ، وهو المبدأ الذى يشكل نقطة التقاء وتفرع كل تقسيمات العلوم الانسانية الموجودة والممكنة في إطار الابستمولوجيا الغربية الموروثة عن القرن التاسع عشر . أى أن قيام هذين العلمين على اللاشعور واللا تاريخ ليس مجرد اختيار أو ضرورة داخلية خاصة بهما ، وإنما نتيجة حتمية لضرورة ابستمولوجية خارجية تحدد مايمكن معرفته في اطار الشعور والوعي ، ومايمكن أن يفلت من هذا الشعور والوعي ، ومن ثم ، تتضح القيمة المنهجية المثلى لهذين العلمين ، اذ هما قابلان دوما ، بما يقدمانه من نماذج ومفاهيم ، للتطبيق فى كل مجال من مجالات المعرفة الانسانية ، إلا أنهما لايخصان « الطبيعة البشرية » أو الانسان بعامة ، كما يخيل لبعض الباحثين .(٤٣)

أضف الى ذلك أن التحليل النفسى وعلم الأجناس يحققان داخل اطار العلوم الانسانية وظيفة واحدة ، وهي رد الانسان الذى تقدمه لنا هذه العلوم فى صورة مركبة الى جذوره الأولية ، وهي جذور لا يمكن ان تقوم بالنسبة للفرد الا على أساس من اللاشعور الثقافي الجمعي ، كما لايمكن أن تقوم بالنسبة لتاريخية أى ثقافة إلا على أساس من اللاشعور الفردى ، إذ أنه بفضل هذا التقاطع تستطيع التجربة الفردية أن تجد فيما يقدمه لها النسق الثقافي الجمعي الاختيارات الممكنة والاحتمالات اللا ممكنة ، تماما كما تستطيع الأنساق

الاجتماعية ، على شاكلة اللغة ، أن تقدم للأفراد احتمالات يمكنهم استغلالها ، وأخرى لايمكنهم استغلالها إذ ليست كل الفرص بقابلة للاستغلال تاريخيا . من ثم ، هذه الاهمية التى تكتسبها اللغة بجانب هذين العلمين ، بل فى إطار العلوم الانسانية كلها طالما هي القالب الاساسي الذى يبرز من خلاله كل علم وتتألف كل معرفة .

وهكذا ، كما يقول فوكو ، يتشكل مصير الانسان ، من خلال هذه العلوم الثلاثة ، أى التحليل النفسي وعلم الاجناس واللغة ، في أقصى حدود الممكن ، هناك حيث لا يكون إلا مجرد امكان واحتمال : احتمال الرغبة الجياشة التى تعبر عن دفعة الحياة فى مقاومة الموت ، وامكان الوجود التاريخي فى إطار الاختيارات التى تفرضها عليه الانساق الثقافية الجمعية . ولكن أى لغة يعنى الكاتب ؟ بالطبع ليست هذه اللغة ــ الصياغة التى يمكن للرياضيات ان تنوب عنها على أحسن وجه وأكمله ، وإنما هذه اللغة التى تحققت كينونتها إثر انفصالها عن نظام التصور الكلاسيكي العام ، فأصبحت لاتشكل بالنسبة للانسان مرآة بقدر ماتمثل وطأة التاريخ وثقل هذه القوة الخارجية التى تفرض عليه حدوده وبداياته ، هذه البدايات التى تبرز معها الرغبة والمنية وامكانية الكلام .

ان هذه البدايات الصامتة ليست ، في نظر فوكو ، الا المادة الأولية التى تقوم عليها تجربة الأدب الحديث فى محاولتها لتجاوز منظور المحاكاة والتمثيل التقليدي : تجربة اللغة الاولية فى شكل صرخات ، وتجربة ماديّة الفكر في التقائه بدفعات الجسم والأعضاء عند انطونان أرتو ، وتجربة الموت والرغبة العارمة من ساد الى بطاى وبلانشو ، وتجربة اللا ــ مدرك من كافكا الى السريالية والعبث . إلا أن البداية ، هذا الاحساس بالحدود البعيدة ، هى نفسها النهاية القريبة ووعدها البراق على صفحة الأفق ، أى أن ماقد يبدو فجرا مؤذنا بفكر جديد ليس إلا سرابا خُلبا ، وسحابا جهاما يؤذن بنهاية عهد . فياترى هل مايعد به نيتشة من عالم « الانسان الأسمي » هو وعد حرى بتجديد الفكر الأوربي ، كما يأمل فوكو ؟ مهما يكن من أمر ، فان الواقع هو أن

الانسان الذى وأد القيم التى كان يعيش عليها فى الماضي بدعوى التحرر والخلاص لم ينبيء في حقيقة الامر إلا عن موته البطىء عبر ضجيج الضحكات الساخرة ، وعن ذبول صورته اليائسة تحت ظلال كينونة اللغة وأقنعة المعرفة الوضعية التى لا تزال تسحقه لتطابق بينه وبين واقع وهمي باسم الفعالية والعقلانية وضرورات التقدم .(٤٤)

(١) Michel Foucault, **op. cit.**, pp. 320-321

(٢) Merleau-Ponty, **Phénoménologie de la perception** Paris, Gallimard, 1945.

لقد قام ميرلو بونتى بتحليل دقيق لأبعاد هذا الكوجيتو ، مبينا كيف يؤدى تأكيد « الأنا أفكر » الى تأكيد الطابع المطلق واللازمنى للذات ، وهو مايمنع التقاءها بالآخرين ، لأن طابع الإطلاق يغلق الأنا على نفسه ويحول الآخرين ايضا إلى ذوات مطلقة ، إن لم يكن يمنع أساسا تعددها . انظر ص ص ٤٢٦ ــ ٤٢٨

(٣) Michel Foucault, **op. cit.**, pp. 315-317

(٤) لاشك اننا هنا أمام حلم من أحلام فوكو ، إلا أن تيارا هاما من الأدب « النسوى » المعاصر فى فرنسا ، وأهم ممثلة له مارجريت دوراس ، يطالب بتعديل اللغة الموروثة حتى تتلاءم مع احتياجات المرأة التعبيرية . الا أن هذا التيار أخذ ينحسر مؤخرا .

(٥) ميشيل فوكو ، **المرجع المذكور** ، ص ص ٣٢٣ ــ ٣٢٥

(٦) **المرجع نفسه** ، ص ٣٢٦

(٧) Gilles Deleuze, **Foucault, op. cit.**, pp. 132-133

(٨) Jurgen Habermas, " Une flèche dans le temps présent ", in **Critique,** 471-472, 1986, p. 798

يقول هابرماس فى هذا الصدد : « تتسم صورة المعرفة ، الخاصة بالحداثة ، بالمفارقة التالية : تقوم الذات العارفة ، وقد أصبحت ذاتية المرجع ، بانتزاع نفسها من أنقاض الميتافيزيقا وذلك حتى تتفرغ ، وهي فى تمام وعيها بحدود قواها ، لمشروع يتطلب قوة لا نهائية ، ويبرز فوكو كيف يقوم كانط بتحويل مباشر لهذه المفارقة حتى يجعل منها مبدأ لبناء نظريته القبلية في المعرفة ، وكيف يفسر على هذا النحو حدود خاصية المعرفة بغية أن يجعل منها شروطا قبلية لمعرفة لا يعرف حد لتقدمها أو تطورها . ومن ثم تقع الذات ، بعد أن زادت المتطلبات المرجوة منها عن الحد وتم تجاوز بنيتها التركيبية ، فى حبائل الأشكال الانسانية للمعرفة » انظر ، ص ٧٩٨

(٩) Michel Foucault, **op. cit.**, pp. 330-332

(١٠) Gilles Deleuze, **op. cit**, p. 57

(١١) Michel Foucault, **op. cit.**, 333

(١٢) ان هذا التناقض القائم بين الذات والموضوع يعد أيضا ، في نظر أدورنو ، ملازما للطبيعة البشرية ، وهو يرى أن كل محاولة للفصل بينهما هي ايديولوجية بالضرورة ، كما أن الدمج بينهما فى شكل وفاق سعيد ليس إلا حلما رومانسيا قد يتحول أحيانا إلى أسلوب قهرى عن طريق دمج المغاير باسم وحدة الهوية الفكرية أو الروحية ، أما الحل الأمثل ، بالنسبة له ، فهو الاعتراف المسالم بالاختلاف بينهما مع الإيمان بقدرتهما على التواصل الخلاق . انظر ص ص ٢٦٢ — ٢٦٣ من : Theodor W. Adorno, **Modèles critiques.** Paris, Payot, 1984

(١٣) هذه النقطة سوف تثار فى إطار اشكالية ماسمى « بغياب المؤلف » وذلك بصدد تحديث مفاهيم الكتابة وعلاقة الكتابة بالنص . تقول ماريتى فى ذلك : « فى العودة إلى كينونة اللغة التى يحققها الأدب ، وفى الوصول الى المنطوقات الذى تحققه اركيولوجيا المعرفة ، لم تعد الذات المفكرة ، الناطقة والكاتبة هي حتى اللغة نفسها ، كما قد يخيل الينا ، وانما « الفراغ الذى تجد فيه مجالا لها حينما تصاغ فى قلب عراء الانا أتكلم » . نحن هنا اذن بصدد تفكيك من نمط اركيولوجي ، وأمام ، فلنقل ذلك ولنجرؤ على قوله ، نوع من التفكيك البنيوى أكثر منا امام بنيوية » . انظر ،

Angele K.Marietti, **Michel Foucault, op. cit.,** p. 108

(١٤) Michel Foucault, **op. cit.** pp. 334-336

(١٥) بصدد هذه الإمبريقية أو الواقعية ، يوضح حبيب الشاروني الفرق بين الترنسندنتالية — التى نترجمها بالقبلية — عند كانط وهوسرل : « ... نفس الكلمة تختلف فى معناها عند الفيلسوفين : فهي تعنى عند كانط مايقابل التجربة ، اعني هى وصف للمبادىء الأولانية ، أى المبادىء العقلية لامكان التجربة ... وهو بهذا الاعتبار يبقى الكوجيتو الديكارتي مغلقا على ذاته لايبلغ الوجود ولا يؤدى اليه . « ... » أما عند هوسرل فليس الترسندنتالي مايقابل التجربة ، ولكنه يشير إلى حقيقة واقعة ، لأن ماهو اولاني **l'a priori** عنده يعنى الماهية أو الموضوع ، وهو من ثمة قائم فى العالم » . على هذا النحو نفهم انزلاق الفينومينولوجيا نحو قضية الوجود وماسوف تؤدى اليه من ارتباط بالذات وابتكار هوسرل لمقولة القصدية . انظر الدكتور حبيب الشاروني ، **فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية** ، الطبعة الثانية ، الاسكندرية ١٩٨٤ ص ص ٥٢ — ٥٣

(١٦) Michel Foucault, **op. cit.**, p. 337

(١٧) **المرجع نفسه** ، ص ٣٣٩

(١٨) **المرجع نفسه** ، ص ٣٤٠

ايكون ذلك بسبب تأثير فكرة السببية وعلاقة الضرورة التي تفرضها النظرة الميكانيكية بين السبب وماينتج عنه . انظر فى ذلك التحليل الذى يقدمه دكتور فؤاد زكريا لتصورات هيوم بصدد السببية فى كتابه : **التفكير العلمي** . سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٨ ، ص ص ٤٢ — ٤٣

(١٩) لقد أبرز ميرسيا إلياد وظيفة هذه الفكرة فى الفكر الأسطورى وذلك فى أعمال عديدة بالغة الأهمية .

(٢٠) Michel Foucault, " Nietzsche, La Généalogie et L'Histoire', in **Hommage à Jean Hyppolite.** Paris, P. U. F., 1971, pp. 145-146

(٢١) Annie Guedez, **Foucault.** Ed. Universitaires, Paris, 1972, p. 37

تقول الكاتبة ، على لسان فوكو ، : « ان خطابى ، حينما أتكلم ، مدين لما كنت عليه ، لنوع من اللاشعور الفردى والجمعى ، للغة الاجتماعية ، لقواعد وضغوط متعددة إلى درجة أنه لم يعد ، فى الواقع ، خطابي وإنما خطاب شيء غائب يحكمه » . ص ٣٧

(٢٢) Michel Foucault, **Les mots et les choses**, p. 343

(٢٣) **المرجع نفسه** ، ص ٣٤٥

(٢٥) **المرجع نفسه** ، ص ٣٤٦

(٢٦) **المرجع نفسه** ، ص ٣٤٨ — ٣٤٩

(٢٧) **المرجع نفسه** ، ص ٣٥٠ — ٣٥١

(٢٨) **المرجع نفسه** ، ص ٣٥٠ — ٣٥٣

(٢٩) **المرجع نفسه** ، ص٣٥٣

(٣٠) **المرجع نفسه** ، ص ٣٥٧ — ٣٥٨

(٣١) RichardRorty, " Science Sociale et espoir Social " in **Critique, op. cit.**, pp. 873-897

إن هذا التقسيم المنهجى يعد ، في نظر الباحث الامريكي ، خطأ يقوم على الاستمرار في اعتبار المعرفة تمثيلا أو تصويرا للواقع ، ومن ثم الاعتقاد بأن هناك لغة خاصة بالطبيعة ، لغة فى ذاتها . وقد ساد الاعتقاد ، على إثر نجاح منهج

جاليليو في استقراء ظواهر الطبيعة ، بأن اللغة الرياضية أو المنهج الكمي ـــ الذى لاأثر فيه للغيبيات ـــ هى الأصوب في دراسة المجتمعات البشرية ، طالما هى كذلك فى دراسة الطبيعة ، وهو مايعترض عليه باحثون آخرون بدعوى أن الأنسب هو تطبيق مناهج التفسير أو الهرمينوطيقا على دراسة العلاقات الانسانية لأن المنهج الكمي لايؤدى الى فهم الظاهرة البشرية . ويرى صاحب البحث ، على إثر اعمال Dewey و Kuhn أنه لو آمنا بأن المعرفة ليست تصويرا للواقع وإنما **معالجة له أو تعاملا معه** لفهمنا أن المنهجين مدخلان مختلفان وكلاهما له صلاحيته إنما على مستوى مغاير : فالمنهج الكمي رياضيا كان أو إحصائيا يفيد فى الأعداد الكبيرة كما يصلح لإعداد الخطط واتخاذ القرارات ، بينما يقوم المنهج التفسيرى على اعتبارات أخرى اذ أنه يأخذ فى الاعتبار الجوانب الاخلاقية والمعيارية التى لايمكن إغفالها فى فهم الواقع البشرى بما يتضمنه بالضرورة من آمال ورغبات وطموحات .

(٣٢) Michel Foucault, **op. cit.**, pp. 361-362

(٣٣) **المرجع نفسه** ، ص ص ٣٦٥ ـــ ٣٦٧

(٣٤) **المرجع نفسه** ، ص ص ٣٦٨ ـــ ٣٦٩

(٣٥) **لاشك أن فكرة التناقض** الجذرى بين السوى والمرضي كانت مرتبطة بسيطرة الفكر الكيفي القديم على الطب ، ولم يمكن التغلب عليها إلا مع قيام الفيزيولوجيا وإدراك أن الفرق بين المرض والصحة ليس إلا فرقا كميا بالزيادة أو النقصان عن الأداء الوظيفى السوى ، ولقد لعب كلود برنار فى المجال الطبي والعلمى بعامة ، وأوجست كومت في مجال العلوم الاجتماعية دورا كبيرا فى ترويج هذه المفاهيم الجديدة ، انظر في هذا الموضوع دراسة استاذ فوكو :

Georges Canguilhem, **Le normal et le pathologique. Paris, P. U. F., 1966, pp. 14-23**

(٣٦) Michel Foucault, **op. cit.**, pp. 371-372

(٣٧) **المرجع نفسه** ، ص ص ٣٧٣ ـــ ٣٧٤

(٣٨) **المرجع نفسه** ، ص ص ٣٧٥ ـــ ٣٧٦

(٣٩) **المرجع نفسه** ، ص ص ٣٧٩ ـــ ٣٨٤

(٤٠) **المرجع نفسه** ، ص ص ٣٨٥ ـــ ٣٨٦

(٤١) Glaude Lévi-Strauss, **Anthropologie Structurale** Paris, Plon, 1958, p. 391

(٤٢) .Paul Ricoeur, **Le conflit des interprétations** Paris, Le Seuil, 1969, àà. 44-46

يعتقد ريكور بأن نجاح المنهج البنيوى يرتبط هنا بطبيعة المادة نفسها التى يقوم عليها التطبيق ، وهى المادة المحددة جغرافيا في إطار مايسمى « بالطوطمية » ، الأمر الذى يستبعد من حقل هذه الدراسة الفكر السامي والفكر الهندو — اوربي . ان ريكور يرى بأن ليفي — ستروس وأمثاله قد اختاروا مجالا فكريا تلعب فيه التنظيمات دورا أهم من المضامين وحيث لايقوم الفكر ، فى الأغلب ، إلا بعمليات تجميع او تركيب ( bricolage ) لمادة مفككة ولبقايا من المعاني المتناثرة .

(٤٣) Michel Foucault, **op. cit.**, pp. 388-390

(٤٤) **المرجع نفسه ، ص ص ٣٩١ — ٣٩٧**



# خاتمة الجزء الثاني



## خاتمة الجزء الثاني

لقد حاولنا فى الجزء الأول من هذا الكتاب متابعة القضايا النظرية التى عرض لها فوكو ، والتى حاول أن يشكل منها الخطوط العريضة لما يمكن تسميته بنظرية الخطاب الأركيولوجي . ونحن لا نعني هنا بالنظرية أكثر من مجموعة القواعد والمبادىء التنظيرية العامة التى حاول أن يستخلصها من بعض ممارساته البحثية فى مجال تاريخ الفكر ، وهى التى أتيح لنا اكتشاف أهم حقولها عبر صفحات الجزء الثاني من هذا الكتاب . ولعل مايلفت النظر لأول وهلة هو استخدام ملفوظ « الأركيولوجيا » الذى يقصد به فى سياق الاكتشافات الفكرية المنوطة به إبراز الأسس الكامنة وراء الطبقات المعرفية الظاهرة . واذا كان استخدام هذا الملفوظ ، الذى لايعد وقفا على الكاتب ولا حتى من ابتكاره ، يتميز بحدود تعريفية تشكل له خصوصية ما ، فإنما يتميز بطريقة توظيفه كنموذج يعمل عبر النصوص والأحداث التى ينتقيها الكاتب ، على شاكلة مُولد للصور والاستعارات والتشبيهات الفكرية ، التى لاتقل أهمية فى الحقول المعرفية المطروحة عن دور المنطوقات والمفاهيم المجردة .(١)

من ثم ، نرى « الأركيولوجيا » تقوم بعمليات من الحفريات والتنقيبات الغائرة فى طبقات المعرفة الظاهرة التى تشكلها بالنسبة لنا النظريات والمدارس الفكرية المتوارثة والمعتمدة ، وذلك بحثا عن بقايا القواعد أو الأسس السفلية ( Socles ) الحاملة لها . وهي حينما تسمح بتشكيل الشبكات المنطوقية القبلية أو السابقة على وجود الظواهر المعرفية والمؤسسة لها ، فإنما تبرزها فى صورة اتفاقات أو تنظيمات عشوائية ناجمة عن تناثر أو بعثرة « الأحداث » المعرفية عبر التاريخ ، الذى لا يناط به إلا تقديم المجال المناسب لانتشارها وتوزيعها . كما أن قراءة هذه « المخلفات » أو « الاطلال » المعرفية لا تتم بالطريقة التى تُقرأ بها « الوثائق » وانما تقرأ كما تقرأ أو تفك رموز « الآثار » ( monuments ) ، وهو مايعنى الاهتمام بالأشكال المادية للكتابة أو بالرموز والصور التى تصاحبها على شكل علامات يعاد تركيبها وتأليفها فى صورة أبنية رمزية وتراكيب دالة لعلها

توصلنا إلى القواعد المنظمة للأنساق الفكرية التى تحملها ، وذلك من غير الاهتمام ألبتة بما كانت تعنيه هذه الأنساق بالنسبة لأصحابها ، أو بمدى وعيهم أو عدم وعيهم بها ، فالمهم هو الوصول إلى ضروب من الأبنية أو القواعد المعرفية التى تفسر هذه الرموز والأشكال ، وهو الأمر الذى يبدو مفروغا منه حينما نقوم بدراسة آثار مجتمع مغاير او قديم قد انقطعت كل صلاتنا الروحية والفكرية به إلى درجة لانستطيع فيها النفاذ إلى مشاعر وأحاسيس وطرائق تفكير أهله . ولكن كيف يمكننا تجنب عملية المشاركة الوجدانية أو الاتصال الفكرى إذا كان ماندرسه يشكل جزءا من تاريخنا أو من ثقافتنا التي لازالت تعيش فى نفوسنا ، والتى تشكل ، أردنا أو لم نرد ، جزءا من تكويننا الفكرى والحضارى ، تماما مثل اللغة التى نتخيل ونتصور من خلال تراكيبها وأساليبها ، لأنها ليست مجرد أداة محايدة نتعايش معها بسبب الضرورات المفروضة علينا ، وإنما مدخلنا الى الوجود والصيغة التى تبرز من خلالها هويتنا فى هذا العالم ؟

غير أنه يبدو لى أن فوكو يعنى بالقراءة « الأثرية » شيئا أعمق مما ذهبنا اليه ؛ وهذا الشيء — كما يبدو — لايتحقق له عن طريق ماينعته بالقراءة « الوثائقية » ، وهي ليست الا القراءة المألوفة التى تعارف عليها معظم المؤرخين . أعتقد أن فوكو يريد أن يقول لنا بأن مؤرخا مثله ، يعنى بالتنقيب عن جذور الأفكار ، عليه قبل أن يقدم على أى موضوع بغرض البحث والدراسة أن يتخلص من كل التصورات والآراء والافكار التى تكونت من قبل بصدده ، ذلك أن فك رموز الأثر ، وتفسير ماتعنيه أو توحى به هذه الرموز أمر لاحق بالضرورة على كشفه وتحديد القواعد التى تحكم قراءاته ، بينما قراءة الوثائق عملية تتصل وتستمر قبل العثور عليها وبعده . ذلك أن الوثيقة غالبا ماتثير فى نفوسنا ذكريات سابقة عليها ، وغلبا ماتأتي لتأخذ مكانتها في مخيلتنا بين مجموعة من الاختيارات والأفضليات ، التى قد لا تكون واعية ، ولكنها سوف تلعب ، من غير شك ، دورا كبيرا فى توجيه اهتمامنا وتشكيل آرائنا . أضف إلى ذلك أن الوثيقة غالبا ماتكيف وتدخل في علاقة مع وثائق أخرى تخضع بدورها لنوع من الترتيب والتنسيق ، وبالتالى لفنون من الربط النسبى

ولألوان من الإخضاع لغايات يعتقد الباحث بأنها حيوية وضرورية ، وهذا هو مايريد أن يتجنبه فوكو ، **لأنه يؤمن ، في نهاية المطاف ، بأن قمة المنهجية المعرفية هى قدرة الانسان على تجاوز ذاته ، والانسلاخ منها فى سبيل معرفة الآخر** .

من ثم يتضح لنا أن مشروع فوكو الأركيولوجي ليس إلا محاولة لقراءة لحظات حاسمة ونادرة من الفكر الاوروبي لا من حيث دلالاتها ومعانيها بالنسبة للمفكرين ، ولا من حيث مضامينها الفعلية والعلاقات التى دخلت فيها هذه المضامين لتشكل سلسلة النظريات والمذاهب التى نقع عليها فى كتب تاريخ العلوم أو تاريخ الأفكار ، وكأنما الفكر يتطور فى شكل سلسلة مترابطة الحلقات لاتعرف التوقف ولا الانقطاع ، وكأنما هذا التطور يتم عن طريق التراكم المتصل والتصاعد المستمر نحو ألوان من العقلانية المتوقعة أو المأمولة . بل إن فوكو فى سعيه المستمر نحو قطع كل الجذور المنهجية أو الفكرية التى قد تربطه ليس بعالم المضامين والمعاني والدلالات فحسب ، وانما كذلك بالنظريات التى تتوخى بناء الأنظمة الابستمولوجية عن طريق الخطأ والصواب ، لم يتورع عن التنكر حتى لكثير من المفاهيم أو المبادىء التى كان يؤمن بها فى البداية ، والتى كانت تشكل جزءاً من منطلقات بحثه : « كالقطيعة المعرفية » الشاملة و « العقبة الأبستمولوجية » كما كان يمارسهما « جاستون باشلار »(٢) ، وهذا غير تنكره المستمر ، كما رأينا فى الجزء الأول من هذا الكتاب ، للممارسات الفينومينولوجية والبنيوية سواء فيما يخص تجربة الجنون كتجربة صامتة أو كتجربة فى ذاتها ، أو فيما يخص دور اللغة العامة وعدم خضوعها ، من قبل البنيويين ، للبحث والتساؤل .

ياترى أيجدر بنا أن نشير مرة أخرى إلى ماأفضنا فى وصفه طوال هذا الكتاب من أغراض الكاتب وأهدافه بشأن هذه « الأركيولوجيا » التى أراد تأسيسها ، والتى لم يحرص أحد على تحديدها وتمييزها من بين جميع المناهج المعرفية المعاصرة مثلما حرص ؟ فى الواقع ، إن ذلك لم يعد له من أثر غير تذكيرنا بأن فوكو ، هذا الكانطي المادى لم يرد بناء « مورفولوجيا » للفكر

الغربي بقدر ماأراد تحديد ألوان من « الممارسات الخطابية » التى لا تتطابق مع النماذج المنطقية ولا مع الأنساق اللغوية ، وهى وإن كانت تشكل مجموعة من الانتظامات أو الاطرادات التى قد تبرز عبر بعض الإنجازات والمؤلفات الفردية إلا أنها لا تلتقى بها بالضرورة ، كما لا تلتقى تماما بما ألفناه من تاريخ العلوم ، وإن وقعت بعض أوجه التشابه بينهما . أضف إلى ذلك أن هذه الممارسات الخطابية لاتخص بالضرورة الآليات الخطابية وحدها ، فهي قد تظهر ، كما رأينا وكما سنرى فيما بعد ، من خلال بعض المؤسسات ( بيت العزل ، العيادة ، السجن ، المعسكر ... الخ ) وبعض التقنيات والنماذج التربوية والتعليمية التى تقوم بمساندة وتدعيم هذه الآليات . كما أن الكاتب يعنى بتحليل وتتبع كل ضروب التحولات التى تخضع لها هذه الممارسات الخطابية ، ليس فقط من منظور الخطاب الضيق ، ولكن من هذا المنظور بالاضافة إلى مايرتبط به من علاقات ببعض أشكال الانتاج والتنظيمات الاجتماعية والروابط السياسية ، وإن كان ذلك كله لم يتم للكاتب إلا بطريقة تدريجية وفى صورة انزلاقات متتالية ، نظرا لما أشرنا إليه من قبل وهو عدم انغلاق فكره ، وقابليته المستمرة لعملية التصويب الامبريقي .[٣]

ولكن بدلا من الإفاضة فى ذلك ، أليس من الأفيد أن نتتبع جانبا من الأسباب التى دفعت هذا المفكر إلى تغيير موقفه من الفينومينولوجيا ، ومن قضية أسبقية التجربة على صياغتها ؟ ولعله من نافلة القول أن نزعم بأن فوكو لم يصطنع فى ذلك أى تكلف ، فهو ، كما قلنا من قبل ، متفتح الفكر ، وإن كانت تبدو على أفكاره سمة الحتمية الصارمة التى تميز أصحاب النظريات أو المذاهب الفكرية الشمولية . نقول بأنه متفتح ، وإن كان يبدو أحيانا شديد الولع بالتميز والتمايز ، وكأنه يبحث عن الاختلافات بغرض الاختلاف ، وليس إيمانا بمواقف محددة . على كل حال ، إن النوايا لاتهمنا ، ولربما يكون فى الحقل الفكرى للكاتب مجال واسع للمناورة والمحاورة والمداورة ، الا أن الذى يهمنا ، فى ذلك كله ، هو مدى موضوعية هذه التحولات ، ومدى مطابقتها لاتساق الفكر الاركيولوجي وانسجامه مع نفسه ، وهذا فى رأينا هو المعيار الأساسى

الذى يجب ان نفهم على ضوئه ماآل اليه ، في نهاية المطاف ، مذهب فوكو ، نقصد منطقية انتقاله من « الأركيولوجيا » الى « الجنيالوجيا النيتشوية » ونظرية السلطة . ولكن ليس علينا أن نستبق الأحداث .

نعود إلى القول بأن الخلاف بصدد أسبقية التجربة ، المشبعة بالمعاني والدلالات ، أو أسبقية اللغة التى لايمكن ان تتشكل أية تجربة خارج إطارها وتنظيماتها ، ربما طرح لأول مرة انطلاقا من الإشكالية التي القى بذورها « هيجل » حول إمكانية ربط الطبيعة بالروح عن طريق المنطق ، وذلك تجنبا للثنائية التى أفسح لها « كانط » المجال بتأسيسه لمبدأ القبلية أو « الترنسندنتالية » . ويقوم أساس الربط بين الفكر والعالم عند هيجل على الاتحاد الضمني بين الانسان والطبيعة ، وذلك بالقدر الذى يكتشف فيه الفيلسوف المتأمل في طبيعة العالم أنه جزء منه ، وإلا فقد خطابه معناه ؛ أي أنه لولا وجود الإنسان لما اكتسب هذا العالم معناه كعالم ، وهو الأمر الذى يجعل من الممكن أن يتطابق خطاب الفيلسوف مع جوهر العالم . إلا أن هذا التطابق سرعان مايبدو نوعا من التحايل الذكي ، لأنه ينتهى ، في نهاية الأمر ، بتبرير الواقع ، واعتباره مرادفا للفكرة ، أو للحقيقة المثلى . ومن ثم ، حيرة فيلسوف مثل « جان — بول سارتر » فى الربط بين « الوجود » و « العدم » ، وفي إيجاد تفسير مقنع لنشأة الشعور فى قلب الطبيعة ، أو فى الربط بين الفرد والتاريخ ، وكذلك اضطراب « مرلو — بونتي » وتذبذبه بين الشعور الإنسانى والوجود الظاهرى ، ثم تفننه فى التغلب على ذلك بتحويل الإنسان الى مركب يجمع بين الشعور والوجود ، بحيث يصبح نتاجا بين بين ، أو ذاتا وموضوعا فى الوقت نفسه . ويصل « مرلو — بونتى » إلى تقرير ذلك باضفائه على الطبيعة نوعا من التنظيم الشمولى الذى يتطابق فى أوليته مع الحركة المباشرة للادراك ( percipi ) الذى يعد أساسا لديه لقيام « الكوجيتو » أى الإدراك الخالص للذات ، وهو الأمر الذى يفترض أن هناك بداية أو نواة من المعنى في الطبيعة ، لا كما يصورها لنا العلم فى صياغاته الموضوعية المجردة وإنما كما نراها ونحس بها وفقا لظواهرها البادية لنا ؛ كما يفترض ، في النهاية ، التقاء هذا المعنى مع

مايمكننا أن نقوله أو ننشئه من خطاب عنها . من ثم ، يتبين لنا أن هدف الفينومينولوجيا ، كما أسسها « هوسرل » ، ليس إلا وصف الظواهر التى لا محل لإدراكها إلا بتطابقها مع التجربة الانسانية المباشرة ، والعمل على استخلاص المعاني الكامنة فيها . أو لم يقل : « إن مايجدر توصيله إلى حيز التعبير الصافي لأخص معانيه ، هو لاشك التجربة الخالصة التي مازالت بعد صامتة ، إن صح هذا القول » ؟(٤)

إلا أنه إذا كان الإدراك يلتقط المعانى ، فان مايلتقطه ليس الا معنى اللحظة الكلية المباشرة ، ومن ثم فإن مايلتقطه مؤقت بالضرورة . كما أن حقيقته لاوجود لها إلا بالنسبة للذات المدركة له ، وإن كان أصحاب الفينومينولوجيا ينسبون ظروف الرؤية الذاتية إلى الموضوع نفسه نظرا لربطهم المسبق بين الذات والوجود . من ثم ، فإن ماتدركه الفينومينولوجيا ليس العالم الموضوعي نفسه ، طالما هي لا تعنى بما هو قابل للملاحظة أو القياس العلمي ، وإنما بما يمثل بالنسبة لها نوعا من الحضور الكلي المباشر ، وهو الأمر الذى يضفى على الذات طابع المطلق من جهة ، نظرا لتطابقها التام ، خلال لحظة ، مع موضوعها ، وطابع النقص من جهة أخرى ، لأن ماتدركه من حقيقة أو معنى كلى في لحظة قد يتغير فى اللحظة التى تليها ، وذلك لسبب جد بسيط ، هو أن الذات لاتستطيع ان تتطابق ، بصفة مستمرة ، مع نفسها والا خرجت ، مثل الكوجيتو الديكارتي ، عن إطار الزمن ، وهو مايفترض احتواءها لجانب من « اللا — مدرك » ، كما لمسناه فى تحليلات فوكو لإشكالية المصدر وتكرار عودته الوهمية . إن هذا الجانب « اللاشخصي » أو « اللا — مدرك » يوحى بأن « الأنا » لاتقوم إلا على أساس من « النحن » الذى يناط به سد الفجوة بين الذات والعالم ، كما يناط به توفير الخلفية التاريخية واللغوية لنشأة المعاني أو الرموز التعبيرية التى تشكلها أجسامنا وحركاتنا وآثارنا الثقافية .(٥)

معنى ذلك أن الفينومينولوجيا تقدم لنا رؤية متكاملة للانسان ، بحيث تلتقى فيها تعبيراته الجسدية والثقافية بحركة التاريخ واللغة بطريقة جدلية محكمة الحلقات . الا أنها تقوم ، كما فطن إلى ذلك « دريدا » على التباس أساسي يخص

طبيعة الذات المدركة لنفسها ولدورها المشكل لمجمل الرؤية . ذلك ان الفينومينولوجيا تقدم لنا الذات المدركة فى صورة « الثابت » أو « الأساسي » مقابل التغيرات والتحولات الثانوية التى تجبها الحركة الجدلية للتاريخ مضفية بذلك نوعا من الوحدة العضوية الزائفة والتماسك الوهمي على تصورات الذات ، وفاتحة المجال لتجاوز « الآخر » أو المغاير باسم منطق تماثل الهوية . من ثم ، كان على البنيوية ، وعلى المناهج التى تعتمد على نماذج لغوية أو مشتقة منها ، كالأركيولوجيا والتفكيكية ، ان تقوض دعائم « الذات » سواء ارتبطت بمنظور شخصية المتكلم ، او ارتدت مسوح « اللاشخصية » من خلال ضمائر الجمع ( nous ) او اللا محدد ( on ) . كما كان عليها ان تكشف مدى التزييف الذى تلجأ اليه الفينومينولوجيا بتحويلها للواقع إلى مجرد مدلول أو معنى بالنسبة للشعور ، وهو الأمر الذى يؤدى الى حصر الوجود فى نطاق الخبرة الذاتية ؛ ويقيم ، من ثم ، فجوة بين التجربة الحية والمعاشة وبين التجربة العلمية ، كما يوهمنا بأنه لكي ندرك بعض الظواهر الإنسانية كالحلم والجنون والأسطورة علينا أن ننشىء ضروبا من التجارب الذاتية المماثلة لها ، وهى مايؤدى بدوره إلى تشيء هذه الظواهر ، وتحويلها الى ماهيات أنطولوجية .(٦)

وليس من شك فى ان فوكو كان أسيرا لهذا الوهم الفينومينولوجى الذى كان مسيطرا عليه إبان دراسته لموضوع « **الشخصية والمرض العقلى** » ، وهو وهم لم يتخلص منه تماما ، كما يبدو ، بالرغم من تصويبه لتصوراته الواقعية والنفسية للشخصية المرضية ، وبالرغم من إدراكه أن تشخيص المرض النفسى جزء لايتجزأ من « نظرة » الطبيب العلمية التى تشىء العلاقة المعرفية التى تنشأ بينه كذات عارفة أو مدركة وبين شخص المريض كموضوع خاضع للفحص وكوسيط يتم عن طريقه تشخيص المرض والتنبأ باحتمالات تطوره . الا أنه من الواضح ، حتى فى حال تسليمنا بأن « طبيعة » الأمراض العقلية والنفسية تختلف عن وضع الأمراض العضوية من حيث كونها أقدر على كشف العلاقات « الفعلية » التى تحكم الظروف الاجتماعية والتاريخية للمجتمع الذى تنشأفيه أن الذى كان يُعنى فوكو بدراسته لم يكن تطور تقنيات علاج الأمراض النفسية

والعقلية بقدر ماكان نوعا من الاستجلاء الطموح لجميع « الظواهر السلبية » التى تسعى الى كبتها أية حضارة تعمل على توطيد أركانها وتحديد غاياتها بطريقة منظمة وذات دلالة . من ثم ، فإن مفهوم الجنون بمعناه الواسع الفضفاض كان اكثر المفاهيم « السلبية » ملاءمة لخدمة أغراض الكاتب ، ألا وهي كشف الجذور التاريخية لعملية الاستغلال التاريخية التى تم على أساسها قيام المجتمعات الصناعية الحديثة فى الغرب . ذلك أن الجنون كان قبل أن يتحول إلى خصوصيته البالغة الدقة كمرض عقلى أو نفسي نوعا من التصور المطاط الذى يشمل ضروبا مختلفة من « السلبيات » التى كانت تعوق قيام المجتمع الرأسمالي الرشيد ، وعلى رأس هذه السلبيات كان الفقر والتسول بما يمثلانه من إهدار لقوى الانتاج وتراكم رأس المال ، وكانت كل صنوف الرذيلة والانحراف التى تشكل نوعا من تبديد الطاقة وإهدار القيم المطلوبة لقيام العقلانية الحديثة فى صورتها التاريخية التي تجمع بين متطلبات العلم المستحدث وبين الضرورات الأخلاقية اللازمة لتثبيت النظام وتكريسه بمجموعة من القيم والمبادىء الضابطة .

بيد أن ذلك لايعنى أن فوكو قد اكتفى بالتحليق حول موضوعه أو بإثارة بعض التعميمات والتجريدات التى لاأساس لها من الواقع ، بل هو على نقيض ذلك ، قد عنى عناية خاصة بإظهار الخلفيات المعرفية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية التى تحكم العلاقة بين الجنون وأشكال المرض العقلي أو النفسي وبين سلطة الطبيب ، وهى نفس القضية التي تذكرنا بسلطة الساحر ودوره(٧) فى المجتمع القديم أو فى المجتمعات البدائية ، وبوظيفة رجل الدين فى المجتمع الغربى التقليدى قبل ان يحل محله الطبيب والطبيب النفسي ، بوجه خاص ، الذى يمثل ، تحت ستار الموضوعية العلمية ، أعتى ألوان الضبط والقهر الاجتماعي . غير أن هذه العلاقة السلطوية بين الطبيب والجنون لم تكن ، قبل نشأة المجتمع الصناعى الحديث فى النصف الأخير من القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، بنفس القوة التى آلت اليها بعده ، اذ أن الجنون لم يكن يمثل قبل نشأة المفاهيم الوضعية إلا نوعا من الوهم والخطأ وضربا من الضلالة والخرافة . ومن

ثم كان ارتباطه ، على مستوى الرؤية العلاجية ، أقوى اتصالا بالطبيعة منه بدور العزل والاقصاء . إلا أن هذه الحرية الطبيعية التى كان يحظى بها المجنون ، كما كان يحظى بها الجائع والمتسكع والمسكين ، سرعان ماأخذت تُحجب عنه كما حُجبت عن أقرانه إلى أن أصبح حرمانه منها سمة موقوفة عليه ، وعلامة يعرف بها كأنها جزء لا يتجزأ من هويته وكيانه .

إن العلاقة المعرفية التي تنشأ ، مع بدايات العصر الوضعى ، بين فنون العلاج وبين الجنون بعد أن حدد فى نطاق ماسمى بالأمراض العقلية ، لم تعد تقوم على محاربة الوهم والخرافة وشطحات الخيال ، وإنما على تقويم السلوك المنحرف ، وتصويب الإرادة المختلة والشعور المضطرب . من ثم ، تتغير وظيفة الاستشفاء كما تتبدل طبيعة العلاج فالمستشفى لم تعد مكانا لتبديد الأوهام وكشف الحقائق التى تختفى وراء الهلوسات والخيالات الجامحة ، وإنما ساحة مغلقة تحارب فيها بقدر الامكان ، الشهوات الفاسدة ، وتطارد الإرادة العاصية المنحلة . كما أن طبيعة العلاج لم تعد تقوم على رفع الغمة عن النفس بالرحلة والنزهة والراحة والعودة إلى فضائل الطبيعة ، والإبتعاد عن مفاسد المدينة ، وإنما أخذت تتركز فى مواجهة الانحراف والعصيان بالإرادة الصلبة المستقيمة ، وفى معارضة أهواء النفس ونزواتها والشهوة وإغراءاتها بقهر عادات التبجح والغرور وتشجيع فضائل الطاعة والاستسلام .

على هذا النحو تزدوج سلطة الطبيب وتتضخم ، فهي بعد أن كانت لاتتعدى ، فى العصر الكلاسيكي ، مستوى التشخيص وإنتاج الخطاب المعرفي أو العلمي ، تأخذ مع قيام المصحة العقلية فى القرن التاسع عشر في اكتساب خاصية جديدة بالغة الأهمية ، وهي هذه السيطرة الهائلة على شخص المريض والقدرة على إخضاعه لمعايير السوية . ولعل أصدق دليل على ذلك ، في نظر فوكو ، هو هذا التنوع الكبير الذى توفره فنون العلاج للطبيب سواء فى صورة تقنيات للإستجواب والإقناع أو فى صورة جزاءات وعلاجات تتراوح بين الشدة واللين وبين القسوة والرقة وفقا لما تقتضيه حالة المريض . ويبلور

فوكو بصدد السلطة نمطين من أنماط العزل والاستشفاء : النمط « الباستورى » نسبة الى « باستور » ، وهو الذى يناط به وظيفة البحث والمعرفة بحيث تتلاشى شخصية الطبيب ، كباحث ، في البناء المعرفي نفسه ؛ والنمط السلطوى الذى ينسبه الى شاركو ، طبيب الأمراض العصبية الشهير ، وهو نمط يقوم على المزج بين شخصية الطبيب ووظيفته المعرفية ، الأمر الذى يحقق لهذا الأخير ضربا من السلطة « السحرية » الخارقة . وليس من شك فى أن هذه السلطة ، التى كان يمثلها شاركو أفضل تمثيل « بعروضه » عن الهستيريا ، لها مايبررها ، فهى تتحقق للطبيب ، كما يذهب الكاتب ، فى فترة يزدهر فيها العلم وينتشر بطريقة لم يسبق لها مثيل ، وهو الأمر الذى يؤهل الطبيب ، كعالم متخصص ، ليس للتشخيص وابداء الرأي فحسب ، وإنما كذلك للتدخل واتخاذ القرارات الحاسمة . إلا أن ذلك لم يتم ، للأسف إلا بتطويع الظواهر النفسية والعقلية لأحكام الأمراض العضوية ، وهو ماتحقق بصورة مثالية على يدى شاركو .[٨]

لقد قلنا ان مشروع فوكو كان يميل في البداية إلى تحديد هوية الجنون ، واستنطاق صمته الملازم له منذ أن استبعده العقل من حقل الثقافة الغربية ، وفرض عليه وعلينا لغة العلم الوضعي ، التى عملت على تحجيمه وصياغته فى صورة مفاهيم وتصورات تعبر عن واقع العقل نفسه ، وضرورات الحياة العملية والمادية أكثر مما تعبر عن جوهر الجنون وماهيته الحقيقية ، ولكن ياترى ماهي هذه الحقيقة ؟ وهل هناك حقيقة او ماهية للجنون ؟

من الواضح ان هذه الفكرة ، فكرة إدراك جوهر الجنون ، تسيطر بالرغم من غرابتها الظاهرة والمنطقية ، على دراسة فوكو المطولة عن « **تاريخ الجنون** » علمابأنه قد فطن بعد الانتهاء من كتابه الأول عن « **المرض العقلى والشخصية** » إلى المتاهة التى تقود اليها فكرة اضفاء نوع من الكينونة على المرض وعلى « الشخصية المرضية » . الا أنه سرعان ماتبين له ان أي تصنيف أو تشخيص علمى للمرض هو بالضرورة نوع من « موضعته » طالما ان ذلك تحكمه البنية المعرفية نفسها التى تقوم ، منذ ظهور الوضعية ، فى صورة علاقة متباعدة او منفصلة بين الذات والموضوع . مهما يكن من أمر ، فإن ذلك ، كما

يبدو ، هو الذى دفعه بدلا من الاستمرار فى دراسة موضوع « الأمراض العقلية » في إطار نظريات ومناهج علم الطب النفسي أو العقلي إلى توسيع مجال بحثه ليشمل ظاهرة « الجنون » وتطورها فى الفكر الغربي بعامة .

ذلك أن الجنون أو مايسميه فوكو « اللا ــ عقل » ( déraison ) هو اللغة التى سوف تتولد منها ، في إطار نظام العزل ، ممارسة معرفية بعينها هي التى ستؤول إلى « خطاب » المرض العقلي ، كما تتبلور على أيدى بينيل وتوك وهوفباور واسكيرول ، ثم لوريه وشاركو وكرايبلين . وليس من شك فى أن لغة اللا ــ عقل هي ، في نهاية المطاف لغة خاصة ، غير أنها تضم ، كأي لغة ، قواعد لاواعية تحكم ممارساتها الخطابية ، كما تحمل ، مثل أى لغة كذلك ، رواسبها أو آثارها التاريخية ، وهو الأمر الذى يوفر لها ، بالرغم من خصوصيتها ، قدرة تعبيرية هائلة على تمثيل وبلورة خصائص السياق التاريخي والفكرى والحضارى كله الذى يمثله المجتمع فى الفترة الخاضعة للبحث . بمعنى آخر ، إن اللغة العامة للجنون سوف تتيح لفوكو دراسة أنماط متعددة من علاقات التماثل والاختلاف في مستويات الحكم على ظاهرة لاتوجد تاريخيا كما نراها بقدر ما يحددها الكاتب كنقطة ارتكاز لبحثه ، إذ أنها بالنسبة لممارسات العصر لا تشكل ظاهرة واحدة ، أو على الاقل ، هذا ماسيثبته البحث عندما يبرز لنا الكاتب تداخل وتضافر المستويات والرؤى المختلفة من دينية وأخلاقية وإجتماعية وإدارية فى تكوينها . بعبارة أخرى ، فلنقل بأن ظاهرة غير محددة المعالم كالجنون تحمل فى طياتها أحكاما تتعدد مستوياتها المعرفية والتقويمية ، كما أن لها القدرة ، لما لهذه الظاهرة من جذور إجتماعية عمبقة ، على تمثيل أنماط تفكير أمة بأكملها خلال حقبة من الزمن . إن دراسة فوكو لتاريخ الجنون بغرض كشف جذور العقل الغربي لتشبه ، فى نظرى ، ممارسة « المرآة العاكسة » ( mise en abyme ) التى يلجأ اليها كتاب الرواية الجديدة لخلق نوع من المرجع الداخلي الذى تنعكس عليه الأحداث الكبرى للقص ، كما تعكسها هي بدورها ، وهو الأمر الذى يخلق نوعا من العلاقات العاكسة والمعكوسة أو الخفية والظاهرة ، تماما كتلك التى يحاول إبرازها فوكو فى تحليلاته لما يتم من

أسباب القطيعة والاتصال بين العقل والجنون فى فترة تأسيس المجتمع الغربي الحديث .

لقد حاول فوكو ، كما رأينا ، في دراسته لظاهرة « الجنون » عبر التاريخ الاوربي أن يبرز لنا كيف أدت هذه الظاهرة الجامعة لكل صنوف السلبيات الإجتماعية والأخلاقية إلى ظهور خصوصية « المرض العقلي » فى داخل نظام العزل ، وكيف أدت فى الوقت نفسه إلى تكون العلوم الوضعية الملازمة لانبثاق هذه الخصوصية . أضف إلى ذلك أن تجربة الجنون هي ، كما يبدو في نظر الكاتب ، الخلفية الصامتة التي اضطر إلى لفظها العقل الغربي من محيطه فى لحظة حاسمة من تاريخه ، وذلك حتى تبرز القبلية التاريخية او الأرضية الأركيولوجية المؤسسة للمجتمع الغربي الحديث .

مهما يكن من أمر ، فإنه من الواضح أن احدى العوامل الإيجابية التى تضافرت على تكوين مايمكن تسميته بالعقلية الأوربية الحديثة ، الملازمة لقيام القبلية التاريخية التى أشرنا اليها ، هي من غير شك « النزعة التجريبية » ، هذه النزعة التى ينسب اليها تأسيس علوم الطبيعة-والحياة الحديثة ، والتي تقوم عليها نهضة الدول الاوروبية التى اتخذت منها سبيلا إلى التقدم والرقي . إلا أن ماقيل عن هذه التجربة ، وبوجه خاص ، عن دورها فى نشأة الطب الحديث ، يخضع لكثير من الأحكام المسبقة والرؤى الايديولوجية المضللة ، وذلك بسبب الخلط بين المنظور الشخصي وبين واقع الممارسة المعرفية ، وبسبب عمليات الربط والتوحيد التى يقوم بها مؤرخو العلوم وفقا لغايات لاحقة لا وجود لها ولا أساس فى إطار العمليات المعرفية نفسها ، أو بعبارة اخرى ، يريد فوكو أن يقول لنا بأن هناك فرقا كبيرا بين ضرورات البحث العلمي وشروطه الفعلية ، وبين مايحلو لنا أن نستنتج منه من نتائج أيديولوجية عامة ، هي فى الواقع نتاج لآرائنا وتصوراتنا حول الموضوع وليست جزءا منه . على هذا الأساس يمكن القول بأن فوكو لايعني إطلاقا بما نراه سبيلا إلى الرقي والتقدم ، إذ أنه يريد تحديد ممارسات معرفية بعينها ، ممارسات تُنشىء موضوعها ولا نفرضه نحن عليها من الخارج وبعد أن تم كل شيء .

من الواضح إذن أن دراسة فوكو لتجربة « **الطب الاكلينيكي** » لم تنشأ من فراغ ، فهى تأخذ مكانها فى هذا العرض الأركيولوجي العام لأسس الثقافة أو المعرفة الغربية الحديثة التى يعنى بدراستها ، والتي ستكتمل عناصرها مع كتابه اللاحق عن « **الكلمات والاشياء** » . على كل حال ، إن تقييم هذه « التجربة » أو مايسميه فوكو « **أركيولوجيا النظرة الطبية** » لا يمكن أن يستقيم ، فى نظرنا ، إلا بعد الاطلاع على مايقدمه لنا « دولوز » بصدد دراسته لفوكو(٩) من نظرات ثاقبة . وليس من شك في أن أهم مايلاحظه « دولوز » هو انقسام الطبقات المعرفية عند فوكو الى مايسميه بالجوانب « المرئية » ويقصد بها المؤسسات ( المجالات اللا ـــ خطابية ) ، والجوانب المنطوقية او الخطابية . من ثم ، يعد السجن في عالم العقاب والجزاء هو المؤسسة ويعد القانون هو الخطاب ، كما تعد المستشفى أو العيادة هي المؤسسة فى عالم العلاج والاستشفاء وتعد النظرية الطبية هي الخطاب . الا أن الامر لايظل على هذه البساطة ، إذ أن الطبقات التاريخية للمعرفة سواء أكانت تنطبق على ظواهر مرئية أو على أحداث منطوقية تشمل ، بالإضافة الى ذلك ، « محتويات » و « تعبيرات » ، كما تتفرع هذه بدورها ، فنرى أن المحتويات لاتستنفدها المدلولات ، اذ أن المحتوى يتخذ لنفسه شكلا او إطارا كالسجن مثلا ، ويحتاج ، فى الوقت نفسه ، إلى مادة أو موضوع لهذا الشكل او الإطار ، وهو مايمثله السجين ، كما أن التعبير له كذلك شكل وهو القانون ، وله ، في الوقت نفسه ، مادة أو موضوع كالجريمة أو الجنحة . أما فى عالم الجنون ، فالشكل يمثله بيت العزل والمادة يمثلها المجنون أو المريض العقلي ، كما يبرز الطب كشكل لهموضوعه وهو الجنون ، وفى الطب الاكلينيكي ، تمثل العيادة الشكل ويمثل المريض الموضوع ، أو يمثل علم التشريح الباثولوجي الإطار ويمثل المرض نفسه موضوعه أو مادته ، على هذا النحو يمثل كل تكوين تاريخى للمعرفة توزيعا محددا لهذين الجانبين المنظور والمقروء ، وللعلاقات التي ترتسم بينهما ، وهي من غير شك علاقات متغيرة ، وقلما يحدث بينها تطابق وإن كانت تتبادل التأثر والتأثير . معنى ذلك أن مانراه لايتفق ، بالضرورة ، مع مانقوله ؛ فنظام العزل

مثلا ، كما يقول دولوز ، لايظهرنا على حبيسه ( المجنون ) من خلال منظور واحد وبطريقة لاتتغير منذ عصر النهضة وحتى بدايات العصر الوضعي ، ولماذا نذهب بعيدا ؟ أليست كل دساتير العالم تبرز حقوق الانسان وحرياته الأساسية وان كان ذلك لا علاقة له بواقعه الفعلي فى معظم البلدان ؟ !(١٠)

على كل حال ، إن هذه الثنائية تظهر بصورة واضحة في كتاب « **نشأة العيادة** » الذى يحاول فيه الكاتب تحديد شبكة العلاقات التي ترتسم بين مجال الصياغة النظرية وبين حقول الرؤية التى توفرها التجربة العيادية ، وربما يحاول فوكو هنا إضفاء نوع من الأهمية على بعد الرؤية بحيث يتحقق له ضرب من الاستقلالية النسبية او الخصوصية فى مقابل البعد المنطوقي الذى يشكل الجانب الغالب وفقا للمنهج الأركيولوجي(١١) . مهما يكن من أمر ، إن اولوية اللغة المنطوقية ، التى تحكم هنا قواعد الرؤية لن تنحسر بقدر ماستفسح المجال أمام التجربة العيانية حتى تحقق انطلاقتها الخاصة بها ، لأن النقطة الأساسية فى منظور فوكو هي ، فى الواقع ، التقاء الخطاب بالمرئيات والمرئيات بالخطاب ، ولكن من غير المرور بحتميات صارمة يمارسها الخطاب على الرؤية ، ومن غير ارجاع عالم المرئيات بطريقة قهرية الى استبداد الخطاب . إن الالتقاء بين المستويين يمكن أن يتم ، كما سبق القول ، من غير أن يكون هناك بالضرورة تطابق بين المحتويات والصياغات أو بين المضامين والإطارات التعبيرية .

بالاضافة إلى ذلك ، يحاول « دولوز » المواءمة بين مستويي الرؤية والقراءة عند فوكو بحيث يظهران ، بالرغم من اختلاف إيقاعهما ، فى صورة معرفية مباشرة لا رواسب لها ، وهو مايسمح بتجاوز فكرة الثنائية التى يقع فيها فوكو حينما يخيل اليه ، فى أعماله الأولى ، أن هناك تجربة حية تعقبها معرفة أو صياغة معرفية ، على كل حال ، هذا هو مايؤكده « دولوز » حينما يفسر « التكوينات المعرفية التاريخية » عند فوكو بأنها ضروب من « الاستعدادات » التى تجمع في آن واحد بين المرئيات والمنطوقات بطريقة متعاصرة أو متزامنة ، إلا أن التعديلات التى تشمل التحولات العلمية كما تشمل عمليات التضليل والتحريف وفقا لاختلاف الظروف ، تأتي — كما يقول — من الخارج ، أى

حينما تدخل المعرفة فى تشكيلات سياسية أو أيديولوجية أو جمالية أو علمية ، وحينما نعتقد بأن المرئيات هي الأشياء نفسها أو الصفات الظاهرة الملازمة لها . من ثم ، فإن مستوى القراءة الأركيولوجية لن يكون مطابقا لما نراه من جمل وكلمات وإنما سيرتبط بعملية تنقيب تقوم على « شق » هذه الكلمات والجمل و « حفرها » لاستخلاص المنطوقات المؤسسة لها ، كما أن مستوى الرؤية لن يكون مطابقا لسطح الأشياء وماتعقده من علاقات ظاهرة ، وإنما سيتركز فى نوع من الاضاءة الخلفية ، أو فيما يشبه المرآة العاكسة التى تبرز بفضلها الأشياء وتتضح علاقاتها الفعلية .(١٢)

من ثم ، يتضح لنا أن شروط وإمكانيات الرؤية أو القراءة لم تعد ترتبط بما هو ظاهر لمجرد ظهوره — فكم ظاهر لانراه — وإنما بمستوى القبلية التاريخية التى تقدم لنا قواعد هذه الرؤية أو القراءة في صورة مسلمات وموجهات تاريخية ، وهى لذلك لايمكن ربطها بفاعل محدد طالما أن الأفعال الواعية غالبا ماتنصب على الظواهر العيانية البارزة ، أو على الجمل والصياغات المكونة لظاهر النص ومضمونه المباشر . إن شروط الرؤية والقراءة لن تشكل فحسب الأسس أو القواعد اللاواعية التى تحمل مانرى من مؤسسات وتنظيمات ومانقرأ من نصوص وندرك من علاقات خطابية ، وإنما ستنتج كذلك من يقومون بدور « الفاعل » في صورة وظيفة مرتبطة بنوع الممارسة التى تحققها المنطوقات ( علمية ، ايديولوجية ، وعظية .. ) أو تسمح بها المؤسسات ( علاجية ، تأديبية ، اصلاحية ، استخدام وظيفي مقنع .. الخ ) ، ذلك أن الفاعل الشخصى أو النحوى لا قيمة له فى تأسيس الحقول المنطوقية المؤسسة لأى نوع من أنواع المعرفة ، أو فى تحديد الرؤية المنوطة بالمؤسسات طالما هو ، أراد أو لم يرد ، نتاج لشروط الرؤية أو وظيفة من وظائفها التى حددتها له القبلية التاريخية . بعبارة أخرى ، إن شروط القراءة ليست من صنع الذات ، إذ أن هذه لاتستطيع أن تخرج عن مجال اللغة ، ولايمكنها أن تتجاوز الحقل المنطوقى الى معنى أو تجربة صامتة سابقة عليه ، فليس هناك شىء قائم قبل اللغة ، ولايمكن لشىء أن يقوم بالنسبة لإدراك الإنسان وفهمه للأشياء .

وكذلك بالنسبة لشروط الرؤية ، فهذه لا تتحدد بطريقة الفرد فى النظر والتبصر ، لأنها تشكل شبكة العلاقات والموجهات التى تحددها التكوينات المعرفية السائدة ، وهي التكوينات التى لا تهيء لها أسباب الوجود فحسب ، وإنما ترسم لها كذلك مجالات الرؤية التى تتحقق من خلالها الموضوعات وتبرز الأعراض أو العلامات فى صورة انعكاسات لها .(١٣)

خلاصة ذلك أن مستوى المرئيات ومستوى المنطوقات يحتفظ كلاهما باستقلاليته النسبية ، وذلك بسبب الظروف التاريخية المختلفة التى يخضعان لها ، وهذا لا جدال من بديهيات الأمور إذا أخذنا فى الاعتبار أن أية بنية اجتماعية ليست متسقة إلى درجة انها تشكل نوعا من الشمولية التعبيرية ، كما نلاحظ ذلك ، مثلا ، فى النسق الفكرى الهيجلي ، أو حتى الماركسي الذى يوازى بين الأبنية الاقتصادية والسياسية والثقافية . وليس من شك فى أن الأمثلة كثيرة على ذلك ، ففى كثير من البلدان النامية ، على سبيل المثال ، يوجد عدد لا بأس به من المؤسسات الحديثة ، سياسية كانت أو اجتماعية أو تعليمية ، الا أن ذلك ليس معناه أن ماينشأ فى هذه المؤسسات من علاقات يخلو من الرواسب القبلية أو الإقطاعية ، أو من الروح الدوجماطيقية وعوامل الهيمنة والسيطرة الفوقية والتوجيه . على كل حال ، مهما يكن من أمر هذه الاستقلالية الخاصة بكل مستوى ، فإنه لاشك يتم نوع من التداخل بينها ، أو ضروب من تبادل التأثير . غير أن ذلك يتم فى نظر فوكو بطريقة خارجية . ومثال على ذلك هو مالاحظه بصدد الممارسات الخطابية فى الطب الاكلينيكي التي تخضع ، إلى حد ما ، لمستويات التقنية التى تشكل وتضبط عملية الملاحظة ، كما تخضع ، في المستوى نفسه ، لامكانيات التجهيز المعملي . كما لاحظ كذلك أن الممارسة المعرفية فى حدود الخطاب التنظيرى نفسه تخضع هي الاخرى ، بسبب الظروف التاريخية التى تنشأ فيها ، لكثير من الممارسات المفروضة عليها كالاعتبارات الأخلاقية والطرائق التعليمية وضرورات العلاج ، أي ، في الواقع ، لكل مايربط الممارسات الخطابية بالمجال الاجتماعي الخارجي وبما يسميه فوكو بالحقول المضافة أو المشتركة .(١٤)

إن دراسة فوكو عن نشأة « **الطب الاكلينيكي** » ليست إلا تحليلا إبستمولوجيا عميقا للحظة الحاسمة التى ينتقل فيها الطب التصنيفي ، ومايقوم عليه من رؤية أنطولوجية أساسية للأمراض إلى منهجية جديدة تعتمد على دراسة وظائف الأعضاء وتحديد وحداتها النسيجية ، وهو مايبرزه « بيشا » من خلال ممارسته لعلم التشريح الباثولوجي . بعبارة اخرى ، إن هذه الدراسة ليست إلا جزءا من المشروع الكبير الذى يحاول الكاتب إنجازه فى كتابه « **الكلمات والأشياء** » المكرس لبحث موضوع « نشأة » العلوم الانسانية .

ولعل هذا الكتاب الأخير يمثل قمة الابداع الفلسفي للمرحلة الأولى من إنتاج الكاتب ، والتى تبدأ بدراسته الصغيرة عن « **المرض العقلى والشخصية** » ( ١٩٥٤ ) وتنتهى بمحاولته التنظيرية الشهيرة « **أركيولوجيا المعرفة** » ( ١٩٦٩ ) . فهذا الكتاب من حيث التوزيع الهندسى للأفكار ، ومن حيث دقة الأسلوب وروعة الاستعارات المكانية التي تتلاءم بطريقة مذهلة مع صرامة الأبنية النظرية التى يقيمها الكاتب ، وكذلك من حيث غرابة هذه التقابلات التى تتولد بشكل يكاد يكون تلقائيا بين مختلف العلوم فى أشكال بديعة من التوازى والمشاكلة تارة ، ومن التباين والمعارضة تارة أخرى ؛ نقول إن هذا الكتاب يستحق عناية أكبر مما قوبل به ، وهو فى نظرى إن كان سيكتب له البقاء فانما سيكون ذلك بسبب قيمته الأدبية والأسلوبية أكثر مما سيكون بسبب قيمته الفكرية . وليس هذا نوعا من الطعن فيه ، فالأفكار ، كما نعلم جميعا ، فى مجالات العلوم الوضعية والمناهج الفكرية لاتكف عن الحركة والتغير ، خاصة فى بيئة نشطة يتساوى فيها الحاضر والماضي من حيث القدرة على الابتكار والإبداع مثل البيئة الاوربية .

على كل حال ، إن هذا الكتاب يختلف عن دراسات فوكو السابقة ، التي يعنى فيها بتحليل تجربة واحدة أو فكرة غالبة ، وذلك بما يطرحه فيه من رؤية شمولية تتيح له تفسير مجموعة متعددة من العلوم والممارسات الفكرية خلال ثلاث فترات متميزة من تاريخ الفكر الغربي ، وهي عصر النهضة والعصر الكلاسيكي والعصر الوضعي بما يتضمنه من انعكاسات على الفكر الأوربي

المعاصر . لذلك لم يسلم هذا الكتاب من ألوان من الضعف والنقص مثل كثير من كتابات الفلاسفة الذين يعنون ببناء النظريات الشمولية أو الرؤى الكلية مثل هيجل ، شبنجلر أو ماركس ، وهو لهذا السبب نفسه قد تعرض لنوعين من النقد : نقد يهتم بالجزئيات والتفاصيل التاريخية ، وهو نقد يتسم فى معظمه بالطابع الإمبريقي ويمكن اعتبار كتاب « مركيور »[١٥] خير ممثل له ، ونقد فلسفى نظرى يعنى فى المقام الاول بأنساق الخطاب الفلسفي وبفعالية أو عدم فعالية المداخل النظرية المقترحة ، خاصة وأن المادة الخاضعة للدرس والتحليل هي جزء من التاريخ العام للفكر الغربي فى فترات التكوين أو التأسيس . ولقد مثل هذا التيار فى معظمه أقران فوكو وبعض تلاميذه النابهين ، وعلى رأسهم جميعا دولوز ودريدا وميشيل سير والأمريكيان دريفوس ورابينو . هذا بالاضافة إلى الوان أخرى من النقد تعرض لها فوكو بصفة عامة ، وهي تشمل نوعين رئيسيين : نوعا أيديولوجيا بحتا مثّله سارتر وهنرى لوفيفر وكثير غيرهم من أفراد « العشيرة » الماركسية ، ونوعا آخر اختص به المؤرخون ومعظمهم معارض ، وان كان من بينهم قلة مؤيدة يأتى على رأسها المؤرخ النابه « بول فين » .[١٦]

واذا كان لابد من ذكر بعض الأمثلة من النقد الذى وجه الى فوكو ، فلعل أهم مأأخذ عليه هو أنه لم يعر اهتماما كبيراً لدور « الفيزياء » كما نشأت عند جاليليو وديكارت ثم نيوتن فى تأسيس المنظور الابستمولوجي للعصر الكلاسيكي ، وأنه بدلا من أن يعنى بالبنية الرياضية أعار كل اهتمامه للعمليات التصنيفية والقواعد المنظمة لها ، كأنما هذه القواعد تجب كل الممارسات العلمية التي تشكل الرؤية المعرفية الخاصة بكل من القرن السابع عشر والثامن عشر . كما عيب عليه كذلك أنه أعطى الأولوية فى تفسيره لفكر عصر النهضة للنظريات الباطنية التي تقوم على السحر والتأويل الرمزى مهتما بأمثال الدروفاندى وكامبانيلا وبتروس راموس وجيامبتستا ديلابورتا وبراسيلز أكثر من اهتمامه بمونتني الفرنسى ( Montaigne ) ورابليه وإيرازم أو أندريه فيزال[١٧] . كما نلاحظ ، إضافة إلى ذلك ، أن مبدأ « الظاهرية » ( extériorité ) الذى

يتوصل الكاتب إلى استخلاصه من استقرائه لعملية تكوين علوم اللغة والاقتصاد والتاريخ الطبيعي إبان القرن السابع عشر يتفق الى حد بعيد مع مايسميه المؤرخون « بالثورة العلمية الثانية » لهذا القرن، والتي يعرفها المؤرخ « بيير شونو » بأنها نوع من « رد العلم الى الوضع الفينومينولوجي »[١٨]، وهو نفس المبدأ الذى نراه يعمل على تقويض نظرية الأنماط الكلاسيكية وتحرير الرؤية الواقعية التى تأخذ فى الظهور عبر الأدب ( عند La Bruyère مثلا ) وبعض الاتجاهات الفنية ( عند Chardin و Greuze ) . كما ان مفهوم « النظام » الكلاسيكي ، الذى بلوره فوكو ، قد سبق لكثير من المؤرخين والفلاسفة إبرازه وتفسيره فهو لا يشكل أية رؤية جديدة ، وإن كان هناك جديد عند فوكو ، فهو ، من غير شك ، اهتمامه الملحوظ بإبراز أفكار وتصورات كتاب الدرجة الثانية أو الثالثة ، الأمر الذى يفسر لنا غياب معظم الأسماء اللامعة التي هيمنت على العصر الكلاسيكي وعلى رأسها ، غير من ذكرناهم ، ليبنتز وسبينوزا .[١٩]

وأخيرا يمكن لوم فوكو على رؤيته البالغة البساطة لما يسميه « بالأرضية الابستمولوجية » الحاملة للممارسات الفكرية والتى تتسم لديه ، فى فترة هيمنتها وانتشارها ، بالواحدية والانغلاق التام ، وهو الأمر الذى يستبعد التغاير الفكرى والتعدد الزمنى فى الرؤى المعرفية الخاصة بعصر من العصور ، إذ ليس من الضرورة بمكان أن تكون الهيمنة لرؤية دون غيرها ، وليس من الضرورى فى حالة هيمنة رؤية دون غيرها أن تلعب وحدها دور النموذج الحتمى وبطريقة آلية بالغة الدقة والانتظام ، وإلا كيف يمكننا أن نفسر تعايش مفاهيم مختلفة وغير متعاصرة عند مفكر من المفكرين ؟ ومصداق ذلك أن النظريات الميتافيزيقية السائدة عند ديكارت ، الذى لايميز بين العلم والميتافيزيقا بقدر مايميز بين العلم ذى الأساس الميتافيزيقى واللاهوت [٢٠] ، تنتمى أساسا الى فكر العصور الوسطى ، وأن الإسهام الرئيسى لهذا الفيلسوف ، وهو تمثيل المكان كميا وترجمة الوقائع الهندسية في صورة معادلات جبرية ، يتعايش مع أفكار بالية وعقيمة كمفهوم الملاء الذى يفترض عدم وجود الفراغ ، وفكرة

آلية الحيوان[٢١] ؛ وكيف يمكن تفسير الطابع المركب لفكر ليبتز الذى يعد ، بالرغم من كلاسيكية تصوره لنظام العقل والعالم ، رومانتيكيا باستشعاره للمعنى والغموض وبتصوره للتاريخ فى شكل « **إسقاط زمنى لعالم المعقولات** »[٢٢] .

وأخيرا هل يمكن موزاة لوك وهيوم أو كوندياك ببركلى واعتبار مناهجهم الفكرية ضربا من التنوع الناتج عن أرضية معرفية واحدة ، أو مضاهاة نيوتن الذى يعنى عناية خاصة بالملاحظة والتجربة بديكارت العقلاني الصارم الذى يعطى الأولوية للحدس الرياضي على حتميات الواقع وضروراته ؟[٢٣] .

من الواضح اذن أن هذا النوع من النقد لايمكن له أن ينتهي ، وهو ، فى نظرنا ، ملازم لكل المحاولات الجريئة التى يقوم بها بعض المفكرين لبناء أنساق أو نظريات فكرية شاملة ، وفوكو ، بالرغم من انفتاح فكره وقبوله بالتعديل والتصويب ، كما سبق أن أشرنا الى ذلك ، يخضع أراد أو لم يرد ، لحتمية الآليات الفكرية التى وضع لبناتها منذ بحثه الأول الشهير عن « **تاريخ الجنون** » . معنى ذلك ، أن هذه الحرية ، التى يلزم بها الكاتب نفسه ، هى في نهاية المطاف حرية محدودة ، اذ أنه لايمكنه ، مهما يكن الامر ، القبول بأفكار تعرض أنساق منهجه الفكرى للتناقض . غير أن بعض هذه الحتميات ، التي فرضها على نفسه ، غالبا ماتدفعه ، للأسف ، إلى مواقف شبه مستحيلة ، وإلى نوع من العدمية الفكرية ، التي يستلهمها من نيتشة ، والتي يصل بها أحيانا ، جادا أو ساخرا لاندرى ، إلى ضروب من الاستحالة المنطقية .[٢٤]
ونحن نقصد بذلك أن فوكو يصل ، في نهاية المطاف ، إلى الشك فى كل ألوان التفاسير التى تقدم للفكر الغربي طالما أن التقاء منهجه الاركيولوجي بجينيالوجيا الفكر النيتشوى قد علمه هذه الحقيقة الاولية المرة ، وهي أننا لانجد أنفسنا أبدا أمام حقائق أو مسلمات موضوعية ، اذ مهما بحثنا فى أصول الفكر سواء أكان ذلك فى صورته المنطقية والعلمية أو فى صورته الأخلاقية لن نعثر الا على « تفسيرات » جاهزة ، تفسيرات ناتجة عن تصارع علاقات القوى عبر التاريخ ، وهى تفسيرات تعبر في الأساس ، وإن اتخذت صورة الحقائق والقيم

المثلي ، عن وجهة نظر الفئات المتصارعة وإرادة القوة التى تمثلها سواء القوى المهيمنة منها أو الضعيفة المغلوبة على امرها .

إلا أن فوكو ، كما يبدو ، لايصل الى هذه القناعة منذ بداية حياته الفكرية ، فهو ، كما نراه فى المرحلة « الاركيولوجية » ، التى توازي الجانب النقدى من نظريته للخطاب فى مقابل الجانب « الجينيالوجي » أو التكوينى الوضعي الذى سيكملها ، لايريد بأية حال من الأحوال أن يتجاوز حدود الحقل الخطابي ، وذلك إلى درجة أن مايقوم به من تحليلات هو عبارة عن مجرد وصف دقيق لموضوعات الخطاب ولما يسميه « بالممارسات المعرفية » . ومما يزيد الأمور صعوبة وتعقيدا أن فوكو يبدأ فى التشكيك ليس فقط فى الأنساق المعرفية الجاهزة ، وإنما كذلك في وحداتها الصغرى المكونة لها ، مثل الجملة النحوية والجملة المنطقية راغبا فى ذلك استبعاد كل أنواع الاحكام المسبقة التى قد تحملها في طياتها هذه الوحدات . وهو مايعنى أن فوكو سيقوم بوصفه وتحليله للمنطوقات أو « ذرات » الكلام بعيدا عن كل مفهوم للصحة والصواب أو الفاعلية الاجتماعية بغية إبراز ، كما يدعي ، طبيعتها الحدثية المحضة ، أى عشوائية ظهورها وتلقائيتها الذاتية فى العمل والتحول بدون اسقاطات خارجية .

ولكن ياترى كيف يمكن لهذا الوصف الذى يناط به تحليل ظهور وانتظام واختفاء عدد من المنطوقات المعزولة تماما عن أى سياق تاريخي أو اجتماعي أو فكرى أن يقوم ؟ وكيف يمكن لهذا الوصف أن يعبر عن انتظام هذه المنطوقات داخل الخطاب ، أو المؤسسة التى تُبرز وظيفته من غير أن تكون هناك غاية توجهه أو عملية تنظيم واعية وهادفة تحمله ؟ ونحن لا نشير هنا ، بالطبع ، إلى وعي منشئيي الخطاب أنفسهم وإنما إلى وعي دارس الخطاب ومفسره الذى يتخذ منه موضوعا لبحثه وتأملاته . ذلك أن هذه العشوائية المزعومة للأحداث الخطابية لن تكون ، في نهاية الأمر ، إلا ضربا من الانتقائية التى يمارسها الباحث تجاه الظواهر المعرفية . وهنا تكمن ، فى ظننا ، نقطة الضعف الكبرى التى تقوم عليها فلسفة الخطاب عند فوكو .

ففوكو يقرر بأن المنطوقات نادرة ، وهي ، كما نرى ، نادرة فعلا سواء من خلال تحليلاته للأسس المعرفية الأربعة التى يقوم عليها فكر عصر النهضة والتى يجبها جميعا مبدأ « التشابه » ، أو من خلال تحليلاته لثنائية « التماثل » و « الاختلاف » المؤسسة للفكر الكلاسيكي ، أو لمقولة « التاريخ » التى تشكل خلفية الفكر الاوربي الحديث . وليس من شك في أن هذه المنطوقات قد تختلف تارة وقد تتشابه تارة أخرى مع المبادىء والقوانين المعرفية التى توصل اليها المؤرخون والمفكرون فى أبحاثهم ، وإن لم يقل أحد قط بأن اكتشافه لها كان مجرد نتيجة عشوائية فرضتها عليه أحداث التاريخ نفسها فى تناثر لايعرف التنظيم ولا الترتيب ، خاصة ونحن هنا أمام حقول معرفية ترتبط ارتباطا وثيقا بحاجات المجتمع وأهدافه العملية والاستراتيجية . وإذا كان فوكو قد أفاض فى وصف خصائص المنطوقات فى دراسته النظرية الموسومة بـ« **أركيولوجيا المعرفة** » (١٩٦٩ ) ، إلا أنه ، فى الواقع ، لم يفسر لنا على الاطلاق كيف اختار المنطوقات التى بنى عليها دراسته ل « **تاريخ الجنون** » ، ثم دراسته لـ « **نشأة الطب العيادى** » ، وهي دراسات تقوم ، فى الأغلب، على انطباعات عامة ، وتعتمد على أنواع من « الآليات » الاخراجية كعمليات العزل والاقصاء فى تحديد ظاهرة الجنون ، وعملية توزيع الأضواء والظلال ومقابلة الظاهر بالخفى أو السطحي بالعميق فى تحديد ظاهرتي الملاحظة والتجربة الناشئتين فى المجال الطبي . نقول إنه إذا كان قد أفاض فى هذا الوصف وبالغ فيه بطريقة لاحقة ، فإن فصله ، بالإضافة الى ذلك ، لهذه المنطوقات عن كل خلفية اجتماعية جعلها ، فى الواقع ، تدور فى حلقة مفرغة ، كما جعله يصل ، فى نهاية المطاف ، إلى طريق مسدود . ومن هنا نشأت هذه الضرورة التى دفعته إلى القبول بربط الحقول المنطوقية ، وذلك بعد التقابل بالفكر النيتشوى ، بعلاقات القوى الاجتماعية واستراتيجياتها التوزيعية عبر التاريخ .

ولربما قد يبدو غريبا أن نقول بأن فوكو قد حاول فى المرحلة الأولى من حياته الفكرية ( المرحلة الأركيولوجية ) الحفاظ على عملية الوصف والتحليل

فى إطار المنطوقات الخطابية بعيدا عن كل تأثير للواقع ، بينما نلمس لديه مقابلة بين تجربة تاريخية فعلية للجنون وبين محاولة لصياغة نظرية أو خطاب وضعي للمرض العقلى يمثل فى حد ذاته نتيجة حتمية لهذه التجربة ، ومقابلة كذلك بين تجربة فعلية لممارسات إكلينيكية وبين محاولات تنظيرية وصلت إلى تقرير أهمية الملاحظة والتجربة فى مجال العلوم الطبية وذلك من خلال ارتباطها الوثيق بتطور علوم الحياة فى آواخر القرن الثامن عشر . وهذا هو ماتم بالفعل ، إلا أن فوكو ، كما رأينا ، قد حاول مرارا تصويب هذه المفاهيم التي توحى لنا بسبق التجربة على الخطاب ، وذلك فى محاولة جاهدة منه لتقليص كل ارتباط بينه وبين المنهج الفينومينولوجي أو الإمبريقي . ومهما يكن من أمر ، فإن اعتراضنا لايقوم على هذه النقطة بعينها ، وهي خاصية عدم فصل الرؤية او الممارسة عن « اللغة » النظرية أو المنهجية الحاملة لها ، بقدر مايقوم على غياب رؤية واضحة لعوامل أو طرائق ربط الخطاب ، بالرغم من خصوصية آلياته التى لا نجادل فيها ، بالواقع وضرورات هذا الواقع ، خاصة وإننا لسنا بصدد مجال أدبي بحت ، وإنما بصدد ممارسات معرفية وعلمية ذات طابع عملى أو تطبيقي .

إن فوكو ، من غير شك ، لمن خيرة الكتاب الذين يبرعون في وصف المؤسسات الاجتماعية او الإدارية أو السياسية ، كما أنه من أدق محللى الخطاب الابستمولوجي ، الا أنه لايملك الأدوات التصورية الكافية للربط بين المستويات الواقعية والنظرية ولا لتفسير حركة انتقال المؤثرات أو المفاهيم من مجال إلى مجال . كما أنه باصطناعه لمبدأ التناثر أو التشتيت المنطوقي فى وصف الحقول المعرفية يحرم رؤيته من أى اساس موضوعي تقوم عليه ، ولايشفع له فى ذلك تعلقه بالقبليات التاريخية التى ترسم لنا حدود الممارسات الخطابية ، لانها ، من غير محور ارتكاز محدد ، لاتؤسس أية إشكالية معقولة أو مفهومة ، مثل « برادجمات » كوهن ( Kuhn ) ، طالما هي ، في نهاية الأمر ، ليست إلا علامات تاريخية خارجية صرفة . من ثم كان لزاما على الكاتب ان يضفي على « تناثراته » الأركيولوجية هذه عمقا أو خلفية توضيحية تضيئها وتكشف العلاقات الخفية التى تربط بينها وبين القوى الاجتماعية الموجهة لها ، وللخطاب بعامة ، وهذا هو ماسوف نراه من خلال نظرية السلطة

(١) لعل هذه الفكرة تبدو غريبة فى الفكر الفلسفى « النظرى » ، ولكنها ، في الواقع ، ليست كذلك ، إذ أن بعض الفلاسفة ، مثل « نيتشة » و « أفلاطون » قديما ، وكثير من الكتاب المعاصرين الذين يجمعون بين الإنتاج الادبي والفلسفي ، لهم منحى خاص يشكل مزاجا فريدا بين التصورات والخيالات الأدبية وبين الأفكار والمفاهيم المجردة . ولعل الملاحظة التى تلفت النظر عند « جان — بول سارتر » هي هذه العلاقة التى تنعقد بين « الوجود — فى — ذاته » ( الكينونة أو الوجود المتشيء ) وبين صور الوحل واللزوجة والثقل وحالات الغثيان والاشمئزاز والقرف ، ثم العلاقة بين « الوجود — لذاته » ( الحرية الانسانية ) وصور الانطلاقة والخفة والرشاقة ، بل وحالات شعورية لايمكن أن تخطر ببال كجمعه في رواية « **الغثيان** » بين الموسيقا والصلابة وهي صلابة تعبر هنا ، من غير شك ، عن إرادة الانعتاق .كذلك يغلب على النسيج الفكرى عند نيتشة ، كما أوضح ذلك « باشلار » فى دراسته عن « **الهواء والاحلام** » ، عنصر الهواء وصور الارتفاع التى تتلاءم مع حالات الغضب والعنف التى تعتريه ، وتتوافق مع حركة الدفعات الحيوية التى تشكل الخلفية الانفعالية لفلسفته ، أما عند فوكو ، فإننا أمام عمليات كاملة من « الإخراج المسرحي » إذ نلاحظ لديه — كما لاحظ بعض الدارسين وعلى رأسهم « جيل دولوز » — وجود عدد غير قليل من النماذج التصويرية — وهى مايسميها دولوز « دياجرامات » — التي تلعب دورا بالغ الأهمية والتركيز ليس فحسب فى بلورة الأفكار والمفاهيم والقضايا التى يسعى الكاتب إلى ترسيخها فى عقولنا ، وإنما كذلك فى اثارة ضروب من العواطف والانفعالات لدينا ، الأمر الذى يتلاءم مع الجانب أو الطابع الأدبي لهذه المؤلفات التي نحن بصددها . ومن بين هذه النماذج التوضيحية ذات القدرة التعبيرية والتصويرية الهائلة : نموذج « سفينة المجانين » فى القرن السادس عشر ، ونموذج « بيت العزل » فى « **تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكي** » ، الذى غالبا مايذكرنا ب « قصر الأهوال » فى أفلام الرعب ، ومشهد التعذيب ، وسجن « البانوبتيكون » كما تخيله « بنتام » والذى استطاع فوكو أن يجسده ببراعة تفوق الخيال فى كتابه « **المراقبة والعقاب** » .

(٢) Annie Guédez, **op. cit.**, pp. 71-72

(٣) MichelFoucault, **Résumé des cours.** Paris, Julliard, 1989, pp. 10-11

(٤) إننا نعتمد فى هذا العرض التاريخي على دراسة « فنسان ديكومب » القيمة :

Vincent Descombes, **Le Même et l'Autre.** Paris, Ed. de Minuit, 1979, pp. 56-77

(٥) **المرجع نفسه** ، ص ص ٧٧ — ٩٢

(٦) **المرجع نفسه** ، ص ص ٩٤ — ٩٧

(٧) Glaude Lévi-Strauss, **Anthropologie Structurale op. cit.,** pp. 181-255

(٨) Michel Foucault, **Resumé des cours, op. cit.,** pp. 55-59

(٩) Gilles Deleuze, **Foucault, op. cit.,**

(١٠) **المرجع نفسه** ، ص ص ٥٥ — ٥٧

(١١) إن فوكو سيتنكر ، بغرض التحرر النهائي من تأثير الفينومينولوجيا ، من هذه المحاولة التى يسعى فيها ، كما سعى الى تحديد التجربة الصامتة للجنون ، إلى تحديد نوع من « اركيولوجيا النظرة الطبية » . ان موقفه هذا يتطابق مع موقف الوضعيين الجدد . كما يعرفهم « كارل بوبر » حين يقول : « لم يكن يقبل قدماء الوضعيين على مستوى العلم أو الشرعية إلا المفاهيم ( التصورات أو الافكار ) المشتقة من التجربة ، كما يقولون ، أى المفاهيم التى يعتقدون بأنها قابلة للرد منطقيا إلى عناصر من التجارب الحسية كالإحساسات ( أو معطيات الحواس ) والانطباعات والإدراكات والذكريات المرئية أو السمعية ، الخ .. أما الوضعيون المحدثون فهم أقدر على ملاحظة أن العلم ليس نظاما من المفاهيم بقدر ماهو ، بالأحرى ، نظام من المنطوقات »

انظر : Karl R. Popper, **La logique de la découverte scientifique** ( 1959, 1968 ), Payot, 1973, p. 31

(١٢) Gilles Deleuze, **op. cit.,** pp. 58-60

(١٣) **المرجع نفسه** ، ص ص ٦١ — ٦٥

نريد أن نوضح أن « وجود » اللغة بالنسبة لفوكو هو في أولويته الجذرية ومصدريته الأساسية نوع من « الصدفة الاساسية » . من ثم نراه يقول لنا ، بصدد دراسته عن « ريمون روسيل » بطريقة لا تخلو من شاعرية غريبة : « إن ماهو أساسي فيما يقوم بالصدفة لا يتكلم عبر الكلمات ، ولا يمكننا أن نستشفه عبر منعطفاتها . فهو دفعة اللغة وحضورها المفاجىء : هذا المخزون الذى تنبثق منه الكلمات — هذا التراجع المطلق للغة بالنسبة لنفسها والذى يجعلها تتكلم . إنه ليس ليلا يتخلله الضوء ولا نوما مضيئا ولا حتى يقظة ناعسة . إنه حد

اليقظة الذى لايمكن تجاوزه ، وهو الذى يشير إلى أنه حين تحين لحظة الكلام ، تكون الكلمات موجودة بالفعل ، أما قبل الكلام فلا يوجد شيء » . انظر ص ٥٤ من :

Michel Foucault, **Raymond Roussel**. Paris, Gallimard, NRF, 1963, p. 54.

(١٤) انظر بصدد الخطاب وعلاقته بالحقول اللا ـــ خطابية دراسة :

H.Dreyfus et P.Rabinow, **Michel Foucault, op. cit.**, p. 103

(١٥) José-Guilherme Merquior, **Foucault, op. cit.**,

(١٦) Paul Veyne, **Comment on écrit l'histoire, op. cit.**,

(١٧) J.G.Merquior, **Foucault, op.cit.**, p. 48 et 67

(١٨) Pierre Chaunu, **La Civilisation de l'Europe des Lumières**. Paris, Arthaud, 1971, p. 224

(١٩) Mohamed El Kordi, " Archéologie de la pensée classique ", in **R.H.E.S.**, Paris, 1973

(٢٠) Michel Serres, **Hermes ou la communication. op. cit.**, p. 128

(٢١) Jacques Chevalier, **Histoire de la pensée**. T III. **La pensée moderne**. Paris, Flammarion, 1961, pp. 131-146

(٢٢) Ernest Cassirer, **La philosophie des lumières** ( 1932 ). Paris, Fayard, 1966, p. 82

(٢٤) يقول فوكو بصدد نيتشة : « إذا كان التفسير ليس بقابل للإنتهاء قط ، فلسبب بسيط ، وهو أنه ليس هناك مايفسر ؛ إنه ليس هناك على الإطلاق بشيء أولى حتى يفسر ، إذ أن كل شيء ، فى قرارة الأمر ، هو تفسير ، وكل علامة هى فى ذاتها لا الشيء القابل للتفسير ، وإنما تفسير لعلامات أخرى » . انظر :

**Nietzsche**, Minuit, p. 189 cité par Vincent Descombes, **op. cit., p.** 138

# الجزء الثالث

# السلطة والأخلاق



# ١ ـــ نظرية السلطة



لقد استعرضنا فى الجزء الأول من هذه الدراسة قواعد الخطاب الأركيولوجى والوظائف المختلفة المنوطة به ، وأوضحنا دور الاستراتيجيات اللامعرفية المؤثرة فى توجيهات الفكر الغربى ، ثم رأينا فى الجزء الثانى عمل هذه الاستراتيجيات من خلال الممارسات العلمية والمعرفية التاريخية ، وهى ممارسات دلت على أن « الانسان الغربى » قد تموضع من خلال ثلاثة أشكال معرفية أساسية ، وهى التى حددت له عالمه من القيم والمثل والمعانى ، كما تضافرت على تكوين « موضوعيته التاريخية » وتحويلها إلى « ذات » . إلا أن هذه الذات لن تبرز بصورة واضحة ، كما سوف نرى ، إلا من خلال دراسة فوكو لأنماط المعرفة الجنسية ودورها فى تحديد الفلسفة الأخلاقية المكونة لمعالم الشخصية الغربية . مهما يكن من أمر ، إن هذه الأشكال المعرفية هى التى سبق لنا دراستها فى الجزء الثانى من هذه الدراسة ، وهى الخاصة بهيمنة النحو العام والفيلولوجيا على « الذات الناطقة » ، وهيمنة الإقتصاد وضرورات العمل والإنتاج على مقدرات « الذات المنتجة » ، وأخيرا هيمنة التاريخ الطبيعى والبيولوجيا على ظروف حياة الإنسان وموضعته فى صورة الكائن الحى ، كما برز هذا التموضع فى صور من الممارسات المُجزِّئة التى عملت على فصم الذات وإحداث ألوان من الصدع إما فى دخيلة الانسان ، وإما فى علاقته بالآخرين ، كما رأينا فى تجربة الجنون ، وهو الأمر الذى أدى إلى ظهور هذه التقسيمات الثنائية المغرضة التى تصنف الأفراد إلى مجانين وأسوياء ومرضى وأصحاء وخيِّرين ، والتى سيطرت طويلا على ممارسات علم النفس الوضعى[1] .

**أشكال السلطة وميكانزماتها :**

إن تموضع الذات الانسانية لا يتم فقط ، فى نظر فوكو ، عبر علاقات الإنتاج والعلاقات المعرفية ، وإنما يتم كذلك عبر علاقات السلطة . إلا أن مفهوم السلطة عند فوكو يختلف كثيرا عن النموذج الاجتماعى الذى بلوره « دوركايم » ، والذى يرد فيه الظاهرة الاجتماعية فى كليتها إلى نوع من السلطة الضابطة الملزمة ، سواء أكان ذلك على مستوى السلطات الحاكمة أو على

مستوى المؤسسات الدينية والأسرية ، وعن النموذج القانونى الذى يربط بين السلطة والشرعية ، ويردهما دوما إلى دور الحكومة المركزية وما ينبثق عنها من تشريعات ، وهو الأمر الذى يجعل مبحث السلطة لا يتجاوز أحد أمرين : فهو إما ينصب على مناقشة الظروف الضرورية لقيام الشرعية ، وإما مُعبـر ، على طريقة ماركس ، عن دور الطبقة الاجتماعية التى تمتلك عبر جهاز الدولة سلطة القرار وسلطة الاستخدام الأمثل لقوى الإنتاج[٢] .

أضف إلى ذلك ، أن أى نوع من أنواع السلطة السياسية لم تنقصه ، حتى فى عنفوان الاستبداد والطغيان ، وسائل التبرير أو التفسير العقلانى ، ومن ثم اهتمام الفلسفة منذ كانط ، كما يقول فوكو ، وفى الواقع منذ ماكيافللى ، بتحليل هذه العلاقة التى تربط بين السلطة وبين العقلانية السياسية . غير أن فوكو لم يعن ، كما يقول ، بتتبع ظاهرة العقلانية بصفة عامة ، وبنموها عبر ميكانزمات تكوين واستتباب نظام المجتمع الغربى الحديث ، كما فعلت مدرسة فرانكفورت[٣] ، إذ كان همه منصبا على تحديد ألوان من عمليات الترشيد الجزئية أو العقلنة البالغة الخصوصية ، وهى التى يمكن استخلاصها من بعض التجارب الاجتماعية والحضارية البالغة الدلالة مثل الجنون والجريمة والمرض والجنس . بل إن الأهم من ذلك كله هو أن فوكو استطاع أن يبلور نوعا جديدا من أنواع البحث عن وسائل العقلنة والترشيد التى لازمت نشأة المجتمع الليبرالى الحديث . فهو لا يحلل السلطة بطريقة صورية مجردة ، ولا انطلاقا من معقوليتها أو ضروراتها الداخلية وإنما من حيث انعكاساتها على المجتمع فى كليته من خلال جميع صور المقاومة التى تتشكل فيه حيالها ، وهو الأمر الذى يمكنه من تحليل علاقات القوى الفعلية من خلال تصادم الاستراتيجيات الاجتماعية المتعارضة والأهداف السياسية الملازمة لها[٤] .

على هذا النحو يجد فوكو أمامه حشدا هائلا من حركات المقاومة والمعارضة التى يجدر دراستها وتحليلها ، غير أنه يعنى ، فى الواقع ، بالصراعات « المباشرة » التى تحدث عبر توزيعاتها وتناثرها فى جسم المجتمع آثارا سلطوية

بعينها . ومثال على ذلك ما يحدثه نظام مثل الثورة من صراعات فوضوية وحركات تخلخل للسلطة المركزية ، أو ما يبذله الأفراد من صراع للحفاظ على فرديتهم ومن مجهودات ، فى الوقت نفسه ، ضد كل محاولات التفرقة بينهم وبين أقرانهم ، وكذلك الصراعات التى تتم ضد الامتيازات والاحتكارات المعرفية ، أى كل اشكال المعرفة التى تتوزع وفقا لمراكز القوى فى المجتمع . إن هذه الصراعات المختلفة يُقصد بها الحفاظ على هوية المحكومين أو الخاضعين للسلطة ومقاومة كل ألوان العنف والبحث والاستقصاء التى يمكنها أن تؤثر على هذه الهوية أو تشكيلها وفقا لمنظور القوى الفوقية . ولا شك أنه من خلال هذه الأشكال من الصراعات يتحول الأفراد إلى « ذوات » واعية ، إذ أن الذات تكتسب من خلال عملية المقاومة ضد كل ألوان القهر والقمع ، كما يذهب فوكو ، معنيين : معنى الخضوع والتبعية لنظام الضبط تجاه القوى المهيمنة ، ومعنى المحافظة على الهوية وتماسكها عبر عمليات إدراكها والوعى بها(٥) .

ويعتقد فوكو أن السائد حاليا فى المجتمعات الغربية هو الصراع ضد كل اشكال اخضاع الذاتية الفردية وطمس تلقائيتها وحريتها ، وإن كانت ضرورات الصراع ضد عوامل الاستغلال الاجتماعى لم تختف تماما . ويعتقد كذلك بأن هذا النمط من الصراع قد نشأ مع حركة الاصلاح البروتستانتى إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وذلك بقدر ما رسُخ الاحساس خلال القرن السادس عشر بأن الدولة تمثل نموذجا لسلطة لا تعنى بشئون الأفراد وإنما بمصالح الجماعة ، أو ، كما يقول ، بمصالح الطبقات السائدة . إلا أنه إذا كانت سلطة الدولة تتميز بقوة هائلة بسبب الأشكال والصيغ الشمولية التى تتيح لها النفاذ إلى كل مناحى الحياة الاجتماعية ، فهى لا تخلو ، مع ذلك ، من تقنيات ووسائل دقيقة لتطويع الأفراد وصبغهم بالطابع الشمولى الضرورى لإحكام السيطرة عليهم . ولقد ورثت الدولة ، فى هذا الصدد ، تقنية سلطوية كنسية قديمة وهى كما يقول فوكو ، « السلطة الرعوية » .

إن فكرة السلطة الرعوية قد وُجدت ، وفقا لدراسات بول فين ، فى بعض النصوص اليونانية القديمة ، إلا أن هذه السلطة قد عرفت انتشارا كبيرا فى الشرق ، وبالذات لدى العبرانيين وهى كانت ترتبط لديهم بجماعة متنقلة أكثر مما ترتبط بأرض ثابتة ، وكان الهدف منها قيام « الراعى » بتوفير الغذاء « لقطيعه » والسهر عليه وتحقيق نجاحه كما أن هذه السلطة لم تكن تفرق بين أهمية الفرد وأهمية الجماعة إذ أن نجاة فرد بعينه قد تساوى نجاة جماعة بأكملها ، ولقد ورثت الكنيسة الغربية هذه السلطة وجعلت منها ركيزتها فى حكم النفوس والعمل على إنقاذها(٦) . وتختلف هذه السلطة عن السلطة السياسية اختلافا كبيرا ، فهى مكرسة لانقاذ أرواح الأفراد فى العالم الآخر ، وهى لاتطالب بتضحية من أحد قبل أن تقبل بها فى نفسها ، كما أنها لا تعنى فقط بمصير الجماعة وإنما بحياة كل فرد ، وهى تستطيع عن طريق طقس الاعتراف التوصل إلى استكناه الضمائر والاطلاع على خفاياها ، الأمر الذى يؤهلها تأهيلا كبيرا لتوجيهها والتأثير عليها . وهى أخيرا لا تقوم على مبدأ السيادة والهيمنة وإنما على مبدأ الهبة والنذر ، ولا تتسم بطابع الإلزام القانونى العام وإنما تتساوق مع الحياة وتولد حقيقة الفرد بحيث لا تجبها حقيقة أخرى(٧) .

ويذهب فوكو إلى أن الدولة تعمل ، ابتداء من القرن الثامن عشر ، على الاستحواذ الفعلى على هذه السلطة الرعوية وعلى دمجها بممارساتها الخاصة بمعاملة الأفراد ، وهى بالطبع لا تتبنى هذه السلطة على علاتها ، خاصة وأن الاتجاه الفكرى فى القرن الثامن عشر يميل إلى حركة التنوير العقلانى المناهضة للكنيسة . لذلك نراها بدلا من الاهتمام بالجانب الروحى أو الدينى تعنى بتوفير الظروف الملائمة للمحافظة على الصحة العامة وعلى توفير الرخاء ووسائل الرفاهية للمواطنين ، الأمر الذى يفسر لنا تزايد أهمية وظيفة الطبيب فى مجتمع القرن الثامن عشر بعد أن كان مثار السخرية طوال العصور وحتى القرن السابع عشر ، وذلك على حساب الدور الاجتماعى والتربوى والروحى الذى كان يقوم به رجل الدين فى المجتمع التقليدى . على هذا النحو تؤول السلطة الرعوية بالتدريج إلى التنظيمات الخاصة بالدولة كالبوليس وإدارة المستشفيات ، بل وإلى

بعض المؤسسات الخاصة كجمعيات المساعدة والأسر . ولقد أدى تعدد أجهزة هذه السلطة وانتشارها فى أرجاء الدولة إلى تركيز المعارف والمعلومات الضرورية لبسطها حول قطبين رئيسيين : قطب خاص بالسكان كانت تجمع بصدده كل أنواع المعلومات الكمية والاحصائية ، وقطب خاص بالأفراد كانت تجمع بصدده كل ضروب المعارف التحليلية . من هنا يرى فوكو أن الذاتية المتوارثة ليست إلا النتيجة الحتمية لهذه العمليات من التطويع القهرى التى فرضتها الدولة الحديثة على شخصية الأفراد(٨) .

إن الاهتمام بقضايا السكان يرتبط ارتباطا قويا بمنظور الثروة القومية ، وهو الهم الأكبر لمعظم البلدان الأوربية خلال القرن الثامن عشر ، ولا يغيب على أحد كتابات مالطس وكانتيون ( Cantillon ) وموهو ( Moheau ) فى هذا الصدد ، ومن ثم كان الاهتمام بجمع البيانات الكمية وتوفير الاحصائيات الخاصة بالسكان واضحا منذ القرن السابع عشر ، إلا أنه لم يتخذ شكلا منهجيا ، على الأقل فى فرنسا ، إلا منذ بدايات القرن الثامن عشر . وليس من شك فى أن الغرض الأول من هذا الاهتمام هو توفير جباية أفضل للضريبة وحصر أكثر دقة لمصادر الثروة الوطنية التى كان يعد السكان من أهم مقوماتها(٩) . مهما يكن من أمر ، فإن فوكو يربط بين هذا الاهتمام وبين تحول بالغ الدلالة فى مفهوم الدولة ، وهو التحول الذى ينقلها من مجرد الارتباط بالأرض إلى ارتباط أوثق وأعمق بالسكان ، وهو الأمر الذى يترتب عليه تغير فى الأهداف وقيام مشكلات وتقنيات جديدة . ومن هذا المنظور يلاحظ فوكو أن سلطة الحكم فى المجتمعات اليونانية والرومانية القديمة لم تكن تعنى بقضايا الأفراد أو بطرق معيشتهم وحياتهم الخاصة ، وأن السلطة الرعوية ، كما رأينا ، لم تنتقل إلى الغرب إلا مع انتشار المسيحية بحيث يظل الوضع ثابتا حتى حلول القرنين الخامس عشر والسادس عشر اللذين يشهدان تصدع هذه السلطة ، ثم انتقالها التدريجى إلى الدولة المركزية الصاعدة على إثر التحولات الاقتصادية والسياسية الهامة التى تحدث فى التركيبة الإقطاعية للمجتمعات الأوربية .

فى هذين القرنين لم تنقرض السلطة الرعوية تماما وإنما بدأت تظهر بجانبها صيغ أخرى من صيغ التوجيه الروحى والإرشاد التربوى ، كما ظهرت مباحث عديدة فى فنون إدارة شئون الأولاد والأسرة والضيعات وطرائق التعامل والسلوك مع الطبقات العليا(١٠) وكيفية الحكم وسياسة شئون الدولة ، الأمر الذى يتلاءم أكثر مع نشأة العلاقات الاجتماعية الجديدة وإنحسار عادات المجتمع الاقطاعى . ولقد كان لذلك أثره الكبير ، كما يذهب فوكو ، فى بلورة ما يشبه الفن الأمثل للحكم أو لممارسة سلطة القيادة ، وذلك حول مبدأ جديد لم يعرف من قبل وهو مبدأ « مصلحة الدولة ( Rai son d'Etat ) » . ولا شك أن ترسيخ هذا المبدأ الجديد يعنى نهاية الفضائل التقليدية التى كان يقوم عليها نظام الحكم من قبل مثل العدالة والحكمة والسماحة واحترام الشرائع الالهية والتقاليد والأعراف البشرية ، ذلك أنه حينما يصبح الحكم غاية فى ذاته ، فانه يؤسس نوعا من العقلانية الجديدة التى تولد فضائلها الخاصة بها كالحيطة والحذر ، بل وسنراها عما قريب تبرر ، عند ميكافيللى ، استخدام كل وسائل العنف والغدر والخيانة(١١) طالما أنه ليس هناك الزام أخلاقى يقيد الحاكم ويملى عليه مسيرته .

إن قيام مبدأ مصلحة الدولة يتفق مع انهيار فكرة الحكم الامبراطورى بعد انهيار الدولة الرومانية ، ومع غياب أية غاية عليا تجمع بين مختلف السيادات الإقليمية فى إطار تجمع أوسع وأعم . إن هذا المبدأ يدعم ، على كل حال ، فكرة الدول الخاصة والمستقلة ، ولكنه لما كان تفتت السلطة الأمبراطورية يؤدى إلى تصارع هذه الدول أو الدويلات فيما بينها ، فإن الشغل الشاغل لها لا يصبح شرعية الأمير أو الحكم بقدر ما يصبح تنمية قوتها وإمكانيتها حتى تستطيع أن تحافظ على استقلالها وأن تدافع عنه ضد الدول الأخرى التى تعمل على تهديدها ، وهو الأمر الذى يتطلب تنمية القدرات والمعارف اللازمة لتحقيق القوة والحفاظ على السيادة وبسطها ، فى مرحلة لاحقة ، على الآخرين . وغالبا ما تتم ، وفقا لفوكو ، تنمية القدرات التكنولوجية والأساليب المعرفية لهذه الدول فى شكلين أساسيين : أولهما عن طريق تطوير « تقنية دبلوماسية ــ عسكرية » بواسطة اللجوء إلى المحالفات العسكرية

وتنمية القدرات الحربية وذلك بهدف الوصول إلى نوع من التوازنات العسكرية بين الدول ، وثانيهما عن طريق تنظيم وتنمية القوى الداخلية للدولة وهو ما يوكل إلى إشراف وعمل قوة التنظيم الداخلى المسماة « بالبوليس » . أضف إلى هذا ضرورة تشجيع حركة التبادل التجارى والمالى نظرا لأن الثروة المادية الناجمة عن التجارة وتدفق المعادن النفيسة عامل هام من عوامل زيادة السكان والأيدى العاملة وارتفاع معدلات الانتاج وحجم التصدير وأخيرا تدعيم القوة العسكرية . من ثم ، نرى هذا الارتباط الوثيق فى عهود الرأسمالية التجارية بين السكان والثروة ، الأمر الذى يجعل منهما الهدف الأساسى لمصلحة الدولة .

وليس من شك فى أن مثل هذه المسائل المتعلقة بالسكان والمشاكل المرتبطة بهم كالمجاعات والأوبئة والتسول والضرائب ستكون من بين الضرورات الأساسية التى أدت إلى قيام علم الاقتصاد السياسى . ولعل هذا العلم ينمو ، كما يعتقد فوكو ، حينما يتم إدراك صعوبة تنظيم العلاقة بين السكان والموارد عن طريق الضغوط ووسائل الإلزام القهرية . ذلك أن العلاقة بين السكان والثروة علاقة متغيرة ، فالتجاريون ، على سبيل المثال ، يرون فى تزايد السكان ضرورة من ضرورات تزايد الثروة القومية وإنمائها . أما الطبيعيون ، فلا يرون فى السكان مجرد مجموع الأفراد القاطنين فى بلد ما ، ولا يرون أن عدد السكان ناتج عن ارادة الأفراد أو يمكن تحديده بطريقة أحادية عن طريق التشريعات . فالسكان ، فى نظرهم ، ليسوا إلا عاملا من عوامل عدة ، وليست كلها طبيعية بالضرورة ، ومن هذه العوامل النظام الضريبى ومدى ملاءمته للإمكانيات الفعلية للفئات الخاضعة للضريبة وحركة دوران العملة وتوزيع الدخول . ومعنى ذلك أن ارتباط السكان بعدد من العوامل المتغيرة يوسع النظرة إلى المشكلة السكانية ويربطها بالسياسة التنظيمية العامة للثروة القومية . من ثم يعتقد فوكو بأن السكان لم يعد ينظر إليهم كمجموعة رعايا خاضعين للقانون أو مجموعة من الأيدى العاملة المرتبطة بحاجات وإمكانيات العمل إذ أنهم ، قبل كل شىء ، مخلوقات بشرية تخضع للنظام العام للكائنات الحية ، وهو

ما يفسح المجال لإمكانيات اتباع سياسة تنظيمية تجاههم سواء عن طريق القوانين أو الحملات الارشادية الهادفة إلى تغيير سلوكهم تجاه موضوعات التناسل والحياة(١٢) .

إن السياسة التنظيمية كان يعهد بتطبيقها إلى الجهاز التنظيمى المسمى « بالبوليس » الذى كان من مهاماته مساندة ودعم قوى الدولة بالحفاظ على الأمن والنظام العام والانضباط ومراقبة النظم أو القرارات الخاصة بتوفير الحاجات الضرورية للبقاء . لقد كان البوليس مكلفا على هذا النحو ، أى فى سبيل تدعيم قوة الدولة داخليا وتحسين موقفها خارجيا فى لعبة التنافس مع الدول الأخرى ، بصياغة ما يسميه فوكو « تكنولوجيا قوى الدولة » . وليس من شك فى أن السكان ، وخاصة بعد أن أبرز التجاريون أهمية دورهم فى إثراء الأمة ، كانوا يمثلون إحدى الدعائم الأساسية لهذه القوى . من ثم ، كان من الضرورى لحسن إدارتهم التخطيط لسياسة صحية تعنى بوقايتهم ضد الأوبئة الفتاكة والحد من وفيات الصغار والاهتمام بتحسين وسائل المعيشة من مأكل وملبس ومسكن وتوفير الرعاية الطبية اللازمة ، وهو ما يدخل فى نطاق ما يسميه الكاتب « بالسياسة التنظيمية للحياة » ( Biopolitique ) التى تقوم على فهم أعمق من السابق لخصائص القوى البشرية ، خاصة بعد تطور مفاهيم الصحة العامة أو الطب الاجتماعى وربطها بدراسة خصائص « الكائنات الحية » وتحديد السمات البيولوجية والباثولوجية التى كانت تعنى ببلورتها الأبحاث الطبية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر(١٣) .

بالإضافة إلى ذلك ، يرى فوكو أنه لا يمكن فصل هذه السياسة التنظيمية للحياة عن إطار الترشيد السياسى الذى نشأ فى ظله النظام الليبرالى . وليس المقصود طبعا بالنظام الليبرالى ماهيته من الناحية النظرية أو التصورات الايديولوجية التى تقوم عليها ، وإنما المقصود هو الممارسات والوسائل التى يجندها ويلجأ إليها فى سبيل الوصول إلى أهداف محددة وواعية خاصة بتنظيم الدولة وبالغايات المرجوة من هذا التنظيم . ولعل أهم عامل من عوامل الترشيد فى المجتمع الليبرالى هو الاستخدام الأمثل للامكانيات الاقتصادية . ولكن هناك

فرقا جوهريا ، فى نظر فوكو ، بين المقومات والمبادىءالتى كانت تحكم فكرة مصلحة الدولة التى تجعل من الحكم غاية فى ذاته ، وبين النظام الليبرالى الذى ينظر إلى نشاط الدولة فى الحكم والتنظيم على أنه نشاط متجاوز دائما للضرورة . أى أنه من منظور الليبرالية ، التى تطرح المجتمع وليس الحكم كغاية ، لا يجدر ممارسة أية سلطة سياسية من غير توفر وعى نقدى هو فى حد ذاته أهم من أفضل الإنجازات الإقتصادية . بعبارة أخرى حينما تتبنى الدولة مشروعا ، لا يكون التساؤل الأهم بالنسبة للنظام الليبرالى منصبا على أفضل الوسائل وأقلها تكلفة لتحقيق هذا المشروع ، وإنما بالأحرى على مدى شرعية وغاية هذا المشروع . ولكن لا يجب لهذه الأسباب إعتبار الطرح الليبرالى لقضية الدولة والمجتمع الذى يمثل لاشك منظورا جديدا لنظام الحكم إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ضربا من الخيال الذى لم يتحقق قط ، فهو بصرف النظر عن الطموحات الملازمة لكل نظرية ، أداة جيدة لنقد الواقع ، واقع الحكم الذى يتعين إصلاحه وترشيده والحد من عيوبه إلى أقصى درجة ممكنة . من هنا فى نظر فوكو ، هذه التعددية التى يلاحظها فى الليبرالية ، بحيث تبدو أحيانا كرؤية تنظيمية وإصلاحية للحكم ، وأحيانا أخرى فى صورة معارضة قوية له ، وهو ما يتضح بجلاء من خلال الفكر الليبرالى الانجليزى ، وبالذات لدى بنتام واتباعه(١٤) .

ويذهب فوكو ، انطلاقا من دراسات Rosanvallon ، أن الليبرالية وإن كانت قد تأثرت بواقع السوق ونظرية الاقتصاد السياسى ، فهى ليست بالضرورة نتيجة أو تطويرا لمبدأ السوق . ذلك أن السوق لم يكن بالنسبة لها إلا ضربا من الخبرة أو « التجربة المثالية » التى أوضحت بطريقة عملية تجاوزات الحكم . ولقد كان ذلك واضحا إبان أزمات الغلال المشهورة فى فرنسا خلال النصف الثانى من القرن الثامن عشر . معنى ذلك ، كما يذهب الكاتب ، اننا لو تأملنا تحليلات « كينية » فى جدوله الإقتصادى عن تكون القيمة ودوران الثروة فى جسم المجتمع ، أو تحليلات « سميث » بصدد « اليد الخفية » التى تربط بين البحث عن الربح الشخصى ونمو الثروة القومية ، سوف نجد تناقضا

جوهريا بين الأداء الأمثل للظاهرة الإقتصادية وبين مضاعفة الإجراءات الحكومية . ولعل هذا هو ما وضع حدا للربط الذى كان يقيمه « التجاريون » بين مصلحة الدولة وبين الهيمنة على الممارسات الاقتصادية . أضف إلى ذلك أن الليبرالية ليست وليدة التصورات القانونية ولا الإقتصادية ، فهى لم تنشأ فى إطار البحث عن مجتمع سياسى تعاقدى ، أو كانت اختيارا لنظرية اقتصادية دون غيرها ، وإنما كانت إحدى التقنيات التى أبرزت فعاليتها عندما طرحت الظروف التاريخية إمكانيات المفاضلة بين أنجز الوسائل لترشيد نظام الحكم . على هذا الأساس يتبين أن الصيغة القانونية كانت من أكثر الوسائل فعالية لضبط هذا النظام ، خاصة إذا كان البديل هو الثقة « المجهولة العواقب » فى سماحة الحكام وحكمتهم وليس فى هذا ، فى نظر فوكو ، دليلا على التعلق بالقانون من أجل القانون ، وإنما لكون هذا الأخير أكثر الحلول موضوعية ، خاصة وأن القانون يمنع كل ألوان التدخل العشوائية أو ذات الصبغة الخاصة ، كما أن القانون لا ينفرد بصنعه ، فى نظام برلمانى ، الحاكمُ وحده وإنما يشترك فى صياغته معه نواب الشعب . أضف إلى ذلك أنه حتى فى ظل حكم مستبد ، فإن الصيغة القانونية تفرض نفسها على الحاكم ، فى رأى الطبيعيين ، طالما أن هناك قوانين طبيعية بديهية تحكم العملية الإقتصادية . خلاصة القول فيما يخص النظام الليبرالى الغربى وعلاقته بنشأة الدولة التنظيمية الرشيدة الحديثة ، أن الاهتمام بتأسيس « دولة القانون » أو « النظام البرلمانى التمثيلى » يمثل لاشك مطمحا مشروعا من مطامح الليبرالية ، إلا أن ذلك لم يمنع النظام الاقتصادى الحر من الإنزلاق إلى ممارسات تتنافى مع الحرية ، كما لم يمنع دولة الديمقراطية من الإنحراف عن القانون أو التغافل عن تطبيقه . ومعنى هذا أن الليبرالية لا تمثل بالضرورة ، كما يذهب فوكو ، نظرية متماسكة بقدر ما تمثل ، على مستوى الممارسة التاريخية الفعلية ، نوعا من « التفكير النقدى » بصدد ممارسات محددة للحكم ، ممارسات قد تؤدى فى غياب البعد القانونى أو الديمقراطى ، كالتدخل الزائد من قبل الدولة وتضخم الأجهزة الإدارية والبيروقراطية أو تجمد ميكانزمات السلطة ، إلى خلخلة النظام الاقتصادى وبلبلة الاستقرار الاجتماعى

والاعتداء على حرية الأشخاص . مهما يكن من أمر ، إن ربط الليبرالية على هذا النحو بالوعى النقدى والإصلاحى لعملية ترشيد الحكم لا تمثل ، فى نظر فوكو ، تفسيرا كليا وشاملا للنظرية ، ولكن هذا المنظور يشكل سمة غالبة لها من القرن الثامن عشر وحتى ظهور الحركة الليبرالية الألمانية فى الفترة من ١٩٤٨ إلى ١٩٦٢ وليبرالية مدرسة شيكاغو الأمريكية . على هذا النحو يبرز الدور العملى والفعلى الذى مارسته الليبرالية فى تنظيم وقيادة عملية ترشيد نظم الحكم التى واكبت قيام الدولة الغربية الحديثة(١٥) .

إن هذه العملية الترشيدية قد استدعت ، كما سبق القول ، تجميع البيانات والمعلومات الكمية الضرورية لمعرفة كل ما يهم الدولة بشأن السكان ، كما استدعت ، من جانب آخر ، نوعا من المعرفة الشخصية التحليلية للنفاذ إلى دخيلة النفوس والعقول وتشكيلها بطريقة تتلاءم مع عملية الترشيد وبناء ميكانزمات الدولة الحديثة . وليس من شك ، فى أن هذه المعرفة الأخيرة تمثل النقطة الحرجة فى فكر فوكو إذ أنه يربط بين طقس كنسى يتميز بالسرية التامة ، وهو طقس الاعتراف ، وبين تكوين نوع من التراكم المعرفى « النفسى » الذى يرى فيه ، فى نهاية المطاف ، ضربا من « أركيولوجيا » التحليل النفسى ، أى الأرضية المهيئة له ، أو قل إحدى الشروط التاريخية الأولية لظهوره .

من الواضح أن فكرة « الحكم » ( gouvernement ) لا تقتصر على إدارة الدولة ، فهى تكاد تشمل كل الوسائل والإجراءات والتقنيات التى تهدف إلى قيادة الجماعات والممتلكات والمؤسسات ، والنفوس وحتى الأطفال والسلوك الفردى . لذلك يرى فوكو أنه من الممكن استخدام « تقنية » الاعتراف كوسيلة من وسائل الترشيد المستخدمة ، بطريقة غير مباشرة ، — وهذه السمة أساسية فى المجتمع الليبرالى — فى ترسيخ دعائم الدولة الحديثة ، وذلك عن طريق إنتاج « الحقائق » الضرورية لتدعيم العقلانية الاجتماعية السائدة . ويعتمد فوكو فى فهمه لوظيفة هذا الطقس ، الذى يتم فى الواقع فى إطار دينى أو تربوى بحت ، على تعميم بعض المفاهيم التى يستنبطها من كتابات أباء الكنيسة ، وهى مفاهيم سيحاول فيما بعد تتبع أصولها ووظيفتها فى كتابات

القدماء من فلاسفة اليونان وعلى رأسهم من غير شك رواد المذهب الرواقى .

ولقد وجد فوكو ، على سبيل المثال ، لدى الراهب « توماس دى فيو » ، بصدد طقس التوبة ، مفهوم « فعل الحقيقة » ، وهو مفهوم كان يستخدمه الراهب فى معالجته لشعيرة الاعتراف وانطلاقا من هذا المفهوم ، أخذ فوكو يقدم لنا تصوره لوجدان الإنسان الغربى على أنه « ذات » مطالبة ، فى إطار التربية الروحية القائمة على فضيلتى الطاعة والاذعان ، بالإفضاء بالحقيقة الكاملة فى كل ما يخص الكلام والأخطاء والرغبات والسلوك والحالة النفسية . أى أن طقس الاعتراف يعمل هنا كنموذج تربوى وإرشادى فى سبيل خلق نمط إنسانى يقوم ليس على الطاعة فحسب ، وإنما كذلك على ضرورة إظهار حقيقة المشاعر الخبيئة فى النفس . ولقد بلورت الكنيسة ، كما يبدو ، فيما يخص طقس الاعتراف مفهومين متمايزين : المفهوم الأول ( l'exomologèse ) وهو يشير إلى فعل يدفع على السواء إلى إظهار الحقيقة وتسليم الفاعل بها ، الأمر الذى يعنى تكوين إنسان لا يعترف فقط بما يعتقد أو يظن أنه خطأ وإنما يقوم كذلك بتأكيد واقع هذا الاعتقاد أو الظن أمام نفسه والآخرين . أما المفهوم الثانى ( l'exagoreusis ) فهو تأكيد أو إظهار حماسى للفعل يقصد به قبول الذات الفاعلة لحقيقة ما فعلت ورضاها بعواقب فعلها .

ويضيف فوكو موضحا بأن المفهوم الأول كان ضروريا حتى لا تكون المعتقدات المسيحية التى يؤمن بها الفرد مجرد معتقدات لا تقابلها أية التزامات من جانبه . من ثم يرسخ هذا المفهوم لدى المؤمن ضرورة المحافظة على معتقداته وقبول السلطة التى تؤكدها والعيش وفقا لما تمليه عليه من مبادىء وفضائل ، إلا أن هذا المفهوم كما يبدو ، كان يختلف بعض الشىء عن المفهوم المماثل الخاص بالخطيئة ، وهو الطقس الذى له وضعه الخاص فى قلب الدين المسيحى . مهما يكن من أمر ، فإن الإعتراف بالخطايا كان يمثل التزاما بالنسبة لكل مؤمن جديد يطلب التعميد ولكل من يرتكب إحدى الخطايا على شرط أن يأخذ هذا الاعتراف ، فى البداية ، شكلا علنيا أمام جماعة المسيحيين . إلا أنه على كل حال لم يتم بهذا المعنى العلنى وإنما اتخذ صورة الطقس الجماعى

الذى يعترف فيه كل فردبخطيئته أمام الله . ويضيف فوكو بأن هذا المفهوم قد اكتسب أهميته بصدد الخطايا الجسيمة ، التى لا يمكن التحرر منها إلا عن طريق طقس جماعى ، وهى بوجه خاص الوثنية والزنا وقتل النفس . على كل حال ، إن هذا المفهوم لم يكن قد اتخذ بعد ، فى الفترة بين القرنين الثانى والخامس الميلاديين ، شكل الاعتراف الكامل بالخطايا ، كما لم يكن يرمى إلى رفع هذه الخطايا والذنوب عن صاحبها دفعة واحدة ، حتى ولو قام بالتوبة وفقا للتعاليم المقدسة . ذلك أن التوبة لم تكن مجرد طقس عابر ، وإنما كانت تمثل « حالة مستمرة » لا تكاد تنتهى إلا مع لفظ الأنفاس الأخيرة . أى أن التائب لم يكن عليه ، خلال هذه الفترة ، أن يعترف بذنوبه بقدر ما كان عليه أن يكتسب المغفرة الربانية بما يفرضه على نفسه من الإذلال وكل ألوان الزهد والتقشف فى المأكل والملبس والحياة الظاهرية والباطنة . أما الاعتراف الشفهى ، فهو لم ينتظم بطريقة مطردة إلا لاحقا ، وبالذات حينما تم تنظيم طقس التوبة إبان القرنين الثانى عشر والثالث عشر(١٦) .

إلا أنه يبدو أن طقس الاعتراف قد اتخذ أشكالا مغايرة لدى الرهبان ، إذ أن فوكو يرجح اعتمادا على كتابات « كاسيان » ( Cassien ) أن هؤلاء قد عرفوا نوعا من الاعتراف الفردى العلنى . مهما يكن من أمر ، إن هذا الكاتب الدينى يوحى إلى فوكو بوجود ثلاثة نماذج أخرى من نماذج التوبة ، وهى نموذج « التبعية تجاه المرشد » ، ونموذج « المراجعة الذاتية للنفس » ، وأخيرا « التزام الإفضاء الكامل » بما يجول فى سريرة المخطىء ، وهو ما يتطابق مع المفهوم الثانى الخاص بقبول الذنب والرضا بعواقبه ، وهو : ( l'exagoreusis ) . ولقد وجد فوكو كثيرا من الفروق بين هذه النماذج وبين نماذج الفلسفة اليونانية القديمة فى مراجعة النفس . فهو يعتقد ، مثلا ، بأن علاقة الطالب أو الراهب المستجد بمرشده كانت غالبا ما تتخذ صورة الطاعة العمياء فيما يخص كل مظاهر السلوك اليومى ، وهو الأمر الذى يضفى ، إذا استبعدنا صفات المرشد وأسبقيته وخبرته بالنسبة للمستجد ، نوعا من القيمة الوضعية على مبدأ الطاعة . أى أن الطاعة تصبح هنا مبدأ ملزما بذاته ومؤسسا ، فى إطار فضيلة

الخشوع ، لعلاقة ذاتية تلزم الإنسان تجاه نفسه وتجاه الآخرين . وبالإضافة إلى هذا الاختلاف فى طبيعة العلاقة بين المرشد وتلميذه بين المسيحية والفلسفة القديمة ، يبدو أن نموذج مراجعة النفس يختلف بينهما كذلك ، وإن كان النموذج المسيحى لا يزال يشمل مرحلة « المراجعة الليلية » لأعمال اليوم كله ، ومبدأ « المراقبة الذاتية المستمرة » . ذلك أن النموذج المسيحى يعطى الأولوية ، وفقا لكتابات « كاسيان » للمبدأ الأخير على عملية المراجعة الليلية . ولا يقصد بهذا المبدأ مجرد فحص البواعث للتحرر من الوقوع فى الخطيئة أو للتعرف على هذه الأخيرة فى أعمالنا التى قد لا تظهرها بشكل مباشر ، وإنما القصد الأساسى هو كشفنا للمصدر الأول الذى ينبعث منه الفكر نفسه ، بحيث ندرك إذا كان هو من وحى الله ، أو من وحى الذات أم من الشيطان ، كما يرام منه كذلك القيام بنوع من الغربلة للبواعث الداخلية التى تحرك الإنسان بحيث يتبين الطيب منها من الخبيث .

أضف إلى ذلك أن مفهوم الاعتراف ، كما يحدده « كاسيان » لدى الرهبان لم يكن يقوم على مجرد ذكر الخطايا والذنوب ، أو وصف حالة النفس المذنبة ، وإنما كان يتطلب الافصاح عن كل خلجات النفس وكل ما يعتورها من أفكار ونوازع ، كما أنه يتيح للمرشد استخلاص بعض النتائج المفيدة ، وتوزيع النصح وممارسة التوجيه والإرشاد . وهو يحدث كذلك ، عن طريق الافصاح العلنى ، أثارا نفسية محددة ، وذلك بالقدر الذى يسمح فيه بصياغة خلجات النفس ودفعاتها الخفية فى صورة مفاهيم واضحة ، وبالقدر الذى يمكن المخطىء من إحداث الغربلة المطلوبة بين جوانحه ، وكشف النوازع الخبيثة الكامنة فيها ، وأخيرا شحذ ميكانزمات الخجل الذى عليه أن يكبت أى بادرة من بوادر سوء النية ، وأن يبطل أى غواية من غوايات الشيطان مهما دقت بواعثها والتوت مسالكها .

وهكذا تجتمع ، فى نظر فوكو ، ضرورة الطاعة المطلقة مع المراجعة الفاحصة المستمرة للنفس والاعتراف البين الصريح لتكون ، فى إطار المؤسسات الرهبانية ابتداء من القرن الرابع الميلادى ، نظاما محكما بالغ العمق من نظم

كشف أغوار النفس البشرية والتحكم فيها . إلا أن الكاتب لا يخلط ، على كل حال ، بين البواعث التى توجه طقس الاعتراف وأهدافه الدينية التى يرمى إليها وبين « تقنيات » ضبط النفس التى كانت شائعة فى الفكر الفلسفى اليونانى القديم ، إذ بينما كانت الحكمة اليونانية ترمى إلى تحقيق سيادة النفس المتضوعة على نزعاتها وشهواتها ، كانت الرؤية المسيحية تقوم ، على العكس ، على هدم كل تعلق للنفس بأهوائها وغرورها وكبريائها ، ومن ثم على إعاقة اكتمال أو تكون أى شكل من أشكال تحقق الذات(١٧) .

**ماهية السلطة :**

من الواضح إذن أن الذى يعنى فوكو ، فى المقام الأول ، ليس هو بلورة نظرية فلسفية مجردة للسلطة ، ولا تحديد نوع من الفلسفة أو الأيديولوجيا العامة المناقضة لمبدأ العقلانية الغربية كما تبلورت فى إطار الدولة الغربية الحديثة ، أو كما حاول فيلسوف مثل أدورنو ( Adorno ) أن يؤسسها كنتيجة لازمة لتقدم الحضارة المادية ، ولتحول مفاهيم التنوير نفسها إلى قوة مدمرة لذاتية الإنسان تحت قناع السيطرة على الطبيعة وإضفاء العقلانية التامة ، ذات النمط الرياضى أو الكمى البالغ الدقة ، على السلوك البشرى(١٨) . على العكس ، إن مقصد فوكو هو إبراز عدد من الميكانزمات ، أو التقنيات المعرفية الأساسية التى لعبت دورا هاما ، عبر الممارسات التاريخية لعلاقات القوى والتوزيعات الاستراتيجية لها ، فى بناء صرح الدولة الحديثة . إلا أن ذلك كله لا يمكن فهمه جيدا إلا بالتعرف على طبيعة السلطة التى يرمى إليها الكاتب .

إن فوكو ينظر ، فى الواقع ، إلى السلطة ، أى مجموعة علاقات القوى التى تحكم مجتمعا من المجتمعات ، من منظور تاريخى بحت . من ثم ، هو لا يعنى بتحديد طبيعة السلطة ولا ماهيتها من حيث الأسس الفلسفية أو الأنطولوجية التى تقوم عليها ، وإنما يعنى بها من خلال الممارسات التى تؤدى إليها ، ومن خلال العلاقات غير المتوازنة ، والأفعال وردود الأفعال المتضاربة التى تؤدى إليها هذه الممارسات . إن الرؤية الوظيفية ، التى يعتمد عليها الكاتب ، فى

وصف السلطة تجعله يهتم فى المقام الأول بتحليل العلاقات التى تنشأ بين الأفراد أو الجماعات ، وهى العلاقات التى تبرز فى صورة « آثار » ، أى حصيلة مجموعة من الأفعال وردود الأفعال بصدد القوانين والمؤسسات والآليات والأيديولوجيات التى تجمع بينهم أو بينها فى إطار عدد من الاستراتيجيات المتآزرة أو المتضاربة . وهذا ما يفترض استبعاد كل أشكال السلطة المتبلورة التى تربط علاقات القوى بالتصورات القانونية البحتة ، وبكل الرؤى التى تجمعها أو تشيئها فى نظام الحكم وأدوات الهيمنة والسيطرة كمؤسسات الحكم والإدارة ، أو حتى بعقلانية خفية أو غائية للتاريخ(١٩) .

بمعنى آخر ، إن فوكو لا يعنى بتأريخ ولا بتنظير مؤسسات السلطة وصياغتها القانونية ، ولا يعنى بالسلطة كمفهوم للمقدرة وما يترتب عليه من محاولات اجتماعية أو سياسية تملك هذه المقدرة والاستحواذ عليها ، وإنما الذى يعنى به هو العلاقات السلطوية وما تحدثه من آثار بالغة الدقة والخصوصية فى جسم المجتمع ككل . ويحاول فوكو ، فى هذا الصدد ، التفرقة بين علاقات السلطة وعلاقات الاتصال ، إذ بالرغم من أن هذه الأخيرة قد تحدث ، عن طريق توصيل المعلومات ، نتائج تؤثر على إعادة توزيع علاقات القوى ، إلا أنها تختلف من حيث الخصوصية عن الأولى . ويميز فوكو ، بهذا الصدد ، بين ثلاثة نماذج من العلاقات :

أ ـــ العلاقات القائمة على « المقدرات الموضوعية » .

ب ـــ « علاقات الاتصال » .

جـ ـــ « علاقات السلطة » ، ولا يعنى هذا التمييز النظرى أن هذه العلاقات منفصلة على أرض الواقع ، إذ أنها فى حقيقة الأمر تتداخل وتتساند فيما بينها بحيث غالبا ما يلعب بعضها دور الأداة بالنسبة لبعضها الآخر .

على هذا النحو ، يرى فوكو أن « المقدرات الموضوعية » لا يمكن أن تعمل من غير أن تعتمد على « علاقات اتصال » ، وذلك على مستوى توصيل

المعلومات أو تقاسم المهام والأعمال ، ومن غير أن ترتبط « بعلاقات قوى » من حيث فرض بعض المهام ، أو ضرورات تقسيم العمل أو التأثير الملزم لبعض الطرائق الحرفية المتوارثة . كما يرى أن علاقات الاتصال تقوم بالضرورة على « نشاطات غائية » نظرا لضرورة ضبطها وتوجيهها لعناصر الاتصال ، كما أنها لا تخلو من آثار سلطوية ، وذلك بالقدر الذى تؤثر فيه على تغيير عناصر الحقل الإعلامى ، وبالتالى على مواقع المستفيدين منه . وأخيرا هو يرى أن علاقات السلطة تلعب دورا بالغ الأهمية من خلال إنتاج وتبادل العناصر العلامية ، كما أنها تعتمد اعتمادا كبيرا على النشاطات الموجهة ، أى النشاطات التى تسمح لها بإحداث التأثيرات المطلوبة ، وذلك عبر أدوات التوجيه وتقنيات الإرشاد والتكوين ونظم الضبط والانضباط والتقويم . غير أن ذلك لا يعنى ، فى نظر فوكو ، أن صيغ الترابط أو التساند فيما بين هذه العلاقات تتسم بصفة الثبات والدوام ، بل على العكس انها دائمة التغير والحركة وفقا لهيمنة نموذج أو آخر من هذه العلاقات على الحقل المطلوب تعديله أو إحداث تأثيرات هامة به ، كما أنها فى الأغلب تتطلب فى كل حالة جديدة نموذجا ملائما له خصوصيته .

ولقد لاحظ المؤلف أن صيغ الربط بين العلاقات قد تشكل ، بالرغم من حالة التغير المشار إليها ، أنواعا من « الكتل » ( blocs ) التى تلعب فيها عوامل الربط أو الضبط بين العلاقات المذكورة أدوارا شبه منتظمة . وللتدليل على ذلك ، يقدم لنا فوكو نموذج « المدرسة » ، كنموذج تتضافر فيه المقدرات وعلاقات الاتصال والسلطة لتشكل « كتلة » شبه منتظمة . ففى المدرسة ينتقل النشاط التعليمى أو المهنى وأنماط السلوك النموذجى عبر مجموعة منتظمة من طرائق الإتصال كالدروس والاختبارات ونظم الطاعة ووسائل الوعظ والإرشاد وعلامات القيمة المتصلة بكل مستوى معرفى ، وبواسطة مجموعة من الوسائل والأدوات السلطوية كالمراقبة والعقاب والثواب . من ثم ، يمثل نموذج المدرسة كتلة تتساند فيها الأنماط الثلاثة من العلاقات التى تشمل المقدرات والاتصال والسلطة وذلك وفقا لنظم موجهة ومرشدة من نظم الضبط ( disciplines ) . وليس من شك فى أن نظم الضبط تختلف من مجتمع إلى

آخر ، بل ومن حقبة تاريخية إلى أخرى وفقا لتركيبة المجتمع نفسه والاختيارات الاستراتيجية العامة التى تحركه فى هذه الحقبة أو تلك . على كل حال ، إن الاهتمام بدراسة بعض نظم الضبط هذه من الناحية التاريخية سيكشف للكاتب الدور الهام الذى لعبته بعض هذه « الكتل » ، أو قل التشكيلات التاريخية المؤلفة من تساند العلاقات الثلاث المذكورة فى ترشيد المجتمع الغربى الحديث . على هذا النحو استطاع فوكو إبراز دور بعض المؤسسات كالمستشفيات والمصحات والمدارس والورش فى تحقيق ونقل « المقدرات الموضوعية » ، وكشف وظيفة « علاقات الاتصال » المناطة بطرائق التعليم والتلقين والتدريب المنتظمة ، وأخيرا دور « علاقات السلطة » عبر نظم الضبط المستوحاة من المؤسسات الدينية ، كالأديرة بوجه خاص ، والإصلاحية كالملجأ والسجن . وليس من شك ، فى أن تحقيق عملية « ضبط » أو انضباط المجتمعات الأوربية خلال القرن الثامن عشر ، لا يمثل ، فى نظر فوكو ، مجرد تعليم الطاعة للأفراد أو تنظيم الانضباط فى المستشفيات والمدارس والمعسكرات ، وإنما يشكل البحث عن نوع من التوفيق المرشد أو التطابق العقلانى الأمثل بين النشاطات الاقتصادية وشبكة الاتصالات وحركة العلاقات السلطوية(٢٠) .

من الواضح إذن أن علاقات السلطة ليست منفصلة تماما عن أنماط العلاقات الأخرى معرفية ، اجتماعية ، اقتصادية أو سياسية مهما يكن مستواها ، إذ أن السلطة لا تلعب بالنسبة لهذه العلاقات دور القوة المركزية المهيمنة كما تلعب الدولة الممثلة للطبقة السائدة فى التصور المركسى . من ثم ، هذا الانتشار والتناثر الذى تعرفه السلطة فى جسم المجتمع كله ، بحيث يمكن انبثاقها من القمة كما يمكن انبثاقها من قاعدة المجتمع أو من بعض مراكز القوى وجماعات الضغط . مهما يكن من أمر ، إن السلطة لا ترادف فى معناها الدقيق الهيمنة الأحادية الجانب ، لأنه لا يمكن أن يكون لها وجود ذاتى مستقل أو قائم بذاته . فالسلطة ليست غير فعل لا يتم إلا بما يحدثه من آثار وردود فعل ، وهى لذلك لا علاقة لها بالحرية أو التفويض أو الإجماع إذ كل هذه الحالات أو

المواقف قد تكون « شروطا » لها ، أو قد تكون هى « أثرا » من أثارها ، ولكن من غير أى تطابق بينهما .

ويتساءل فوكو إذا كان من الممكن الربط بين السلطة والعنف ، إلا أنه سرعان ما يستبعد هذه الفكرة ، لأن العنف لا يمارس ، فى نظره ، إلا ضد الأشياء بينما السلطة ليست إلا فعلا يمارسه أفراد أو جماعة مقابل أو فى مواجهة فعل أو أفعال الآخرين ، وهو ما يتطلب ، فى نظر الكاتب ، وجود قطبين فى الفعل : قطب « الآخر » الموجود فى المواجهة بشرط أن يعترف الفاعل بوجوده « كذات فاعلة » ، وليس كعقبة أو حجر عثرة ، وقطب « حقل الفعل » حيث تتواجد إمكانيات التأثير وردود الفعل والاستجابات والإبتكارات . ومع ذلك ، فالسلطة كثيرا ما تصاحبها على أرض الواقع أعمال العنف والقمع والاستفزاز ، وقد تحتاج أحيانا إلى الاعتماد على بعض الموافقات ، إلا أن ذلك لا يشكل ، على كل حال ، جوهرها . فهى لا تلجأ إلى العنف ولا تحتاج إلى الموافقة إلا فى صورة « وسائل » أو « أثار » . وذلك راجع ، كما يبدو ، إلى طبيعة السلطة التى لا تظهر إلا من خلال الأفعال كالترغيب والترهيب والاثارة ، أو الحد والمنع والتحريم ، أو التسهيل والحفز والتشجيع .

إن السلطة من منظور القيادة والحكم ، وليس من منظور الحرب أو التصور القانونى الخالص ، تمثل ، فى نظر فوكو ، نوعا من « السلوك القيادى » الهادف الذى يعتمد على وسائل ضغط بالغة الدقة ، كما أنها تشكل ضربا من التصرف الحاذق اللبق الذى يقوم على الاختيار الأفضل لكل الامكانيات والوسائل الملائمة لتحقيق الأهداف المطلوبة أو المرسومة . من ثم ، فالسلطة قوة موجهة ، وليست مواجهة دامية مع الآخر ، كما أنها ليست فى حاجة إلى الصراع أو العنف ، ولا حتى إلى التعاقد أو الإلتزام الإرادى ، وإن لزم الأمر اللجوء إلى هذه القوى أو الارتباطات فإنما يكون ذلك على الأكثر فى صورة « وسائل » وأدوات ، وليس تحقيقا لأهداف وغايات

أضف إلى ذلك أن السلطة ، من منظور الحكم ، تفترض الحرية كأساس لها ، فالحرية شرط من الشروط الأولية لقيام السلطة ، وذلك لأن الحرية هى الإمكانية الوحيدة لقيام علاقات حكم ، أى علاقات تنشأ بين أفعال وردود أفعال . أما فى حالة العبودية ، فالسلطة لا تجد أمامها إلا سلسلة من الحتميات التى لا يمكن أن تقوم بصددها علاقات قوى فعلية . وهذا معناه أن السلطة لا يجب أن تصطدم بالحرية ، وإنما عليها أن تقيم معها نوعا من الأخذ والعطاء ، والشد والجذب واللعب والمداورة ، وهى إن لم تفعل ذلك تحولت إلى طغيان أو استبداد أعمى . وإذا كانت السلطة لا يقوم لها كيان إلا مع الحرية ، فإن هذه لا معنى لها إلا بمقاومة السلطة ومعارضتها ، إذ ليس هناك قوة من غير رد فعل ، ولا ممارسة حقيقية من غير تعارض قطبين أو طرفين(٢١) . من ثم لا تقوم علاقات السلطة أو القوى على « عداء جذرى » أو خصومة مستفحلة ، وإنما على نوع من التنافس والتنازع ( Agonisme ) اللذين لا يكفان عن إثارة جو من التوتر والتحريض المستمر بين الأطراف(٢٢) .

**تحليل السلطة :**

بالنسبة لتحليل السلطة وإدراك طبيعة علاقات القوى التى تنشأ حولها ، ينصحنا فوكو بملاحظة ودراسة بعض « المؤسسات » المحددة ، وهى التى سبق الإشارة إليها بإسم « الكتل » ، ولقد كان اهتمام الكاتب واضحا خلال أبحاثه التاريخية والفلسفية بدور الملجأ والمستشفى والسجن كمؤسسات أو مجمعات تبرز من خلالها علاقات السلطة فى المجتمع بطريقة بالغة التركيز . ففى هذه المؤسسات ، كما يقول الكاتب ، تبرز ميكانزمات السلطة بكل دقة ووضوح ، ولكن لإدراك طبيعة هذه الميكانزمات لا يجب اتخاذ المؤسسات أساسا لعلاقات السلطة وإنما العكس ، والا أصبحت علاقات السلطة انعكاسا لوظائف هذه المؤسسات بينما السلطة هى جماع القوى الموجهة لها . ولكن إذا كانت علاقات السلطة هى التى تحمل المؤسسات وتوجهها ، فذلك ليس معناه أنها تشكل بنية فوقية أو « إضافية » بالنسبة للعلاقات الاجتماعية ، بل على العكس إن السلطة

قوة مبثوثة أو منتشرة فى قلب المجتمع بكل مستوياته . غير أن أولوية السلطة ليس معناه أنها ضرب من « الحتمية التاريخية » التى تفرض على الأحداث مسارها وعلى تاريخ المجتمعات البشرية اتجاها مرسوما وذا دلالات محددة ، فالسلطة ، فى الواقع ، ليست إلا تحديدا لنوع من « المهام السياسية المستمرة » ، وهى مهام لاشك « ملازمة » لأى تجمع بشرى(٢٣) .

ويرى فوكو أن تحليل عناصر السلطة يتطلب بعض الخطوات المنهجية الأساسية ، وهى كما يحددها :

١ ـــ العناية بتحديد أنواع الاختلافات التى تميز الأوضاع الاجتماعية والقانونية والاقتصادية واللغوية والثقافية والمهارات والامتيازات وعوامل التقدير المتوارثة بالنسبة لجميع شرائح المجتمع وفئاته ، وذلك لأن معرفة هذه الاختلافات تشكل الشرط الأساسى لقيام السلطة بإحداث آثارها المطلوبة .

٢ ـــ تحديد الأهداف الخاصة بالقوى المهيمنة لأنها هى التى تحاول التأثير على القوى الاجتماعية المواجهة لها . وقد تكون هذه الأهداف محاولة الإبقاء على بعض الامتيازات أو تحقيق مكاسب اقتصادية أو البحث عن مراتب قيادية أو وظائف تقديرية .

٣ ـــ التعرف على أدوات السلطة التى تستخدمها فى تحقيق أغراضها : فهل تلجأ إلى القوة العسكرية ، أم إلى الخطابة والدعاية ؟ هل هى تستخدم الفوارق الاقتصادية ، أم تعتمد على ميكانزمات الضبط وطرق المراقبة والمتابعة ؟ هل هى تلجأ إلى قواعد ترغيب أو استبعاد معلنة أم خفية ؟ وأخيرا هل تستخدم وسائل ضغط مادية أم أدبية ؟ .

٤ ـــ دراسة الصور التنظيمية للسلطة ، إذ أن السلطة قوة لا تمارس إلا من خلال تنظيمات ومؤسسات وأشكال تنظيمية مختلفة مثل الهياكل القانونية والإدارية والنظم العسكرية والمدرسية والتنظيمات العامة للدولة كأجهزة الأمن والبوليس والرقابة .

٥ ــ الاهتمام بمستويات الترشيد ، لأن السلطة لا تنحصر فى تنظيمات جامدة أو فى هياكل ثابتة . وذلك لأنها ، كما سبق القول ، حركة أو مجموعة أفعال تحدث فى حقل الاحتمالات ، وهو ما يفرض عليها مجموعة من العمليات التنظيمية والتحولات المستمرة ، كما يضطرها إلى استخدام كل الوسائل والتقنيات الفعالة بطريقة مدروسة وقائمة على حساب دقيق لكل الاحتمالات والتوقعات الممكنة .

لعله من الواضح الآن ، بعد إبراز هذه المستويات المختلفة لظاهرة السلطة ، أن علاقات القوى التى تنشأ عنها لا تتركز بصفة اساسية فى المؤسسات أو الأجهزة السياسية البحتة . بل على العكس ، إن السلطة ظاهرة تمس المجتمع فى كليته ، كما تؤثر فعالياتها على مختلف مستوياته التنظيمية . من ثم ، فليس هناك مركز واحد أساسى للسلطة كجهاز الدولة مثلا ، وذلك لأن الدولة لا تمثل فى مجتمع مفتوح ، كالمجتمع الليبرالى ، كيانا مهيمنا واحدى التأثير . بل على العكس ، إن الدولة تمثل ، فى هذا الإطار ، نقطة التقاء وتشابك لعلاقات قوى متعددة غالبا ما يحد بعضها بعضا إلى درجة تصل أحيانا إلى حد التوازن السلبى ، كما قد يحدث أن يدعم بعضها بعضا إلى درجة تقوية وتأكيد السلطة المركزية فى صالح قوة اجتماعية على حساب قوى أخرى . من ثم ، يتضح لنا أنه لا يمكن ، فى أغلب الأحيان ، فصل السلطة عن جهاز الدولة مهما تكن درجة هذا الجهاز من القوة أو الضعف . إلا أن ذلك لا يعنى ، فى نظر فوكو ، أن كل علاقات القوى تنبثق أساسا منه ، فهو وإن كان مصدرا للأفعال لا يقل مع ذلك قابلية للتأثر بردود الأفعال التى تواجه من قبل القوى الخاضعة له . ولعل هذا الاعتقاد فى استئثار الدولة بالجانب الأكبر من السلطة يرجع إلى المحاولات المستمرة من قبلها فى بسط هيمنتها ، عبر التاريخ ، على كل علاقات القوى ، وفى تدخلها الذى لا يكف فى جميع الأشكال التنظيمية للحياة الاجتماعية كالنظام الاقتصادى والقضائى والتربوى والأسرى(٢٤) .

وليس من شك فى أن عملية التدخل هذه سواء أكانت من قبل الدولة أو كانت من قبل جماعات منظمة لا تقوم بدون تخطيط أو عمليات تنظيم قصدية

واعية ، وإن كانت ، كما يبدو ، لا تعتمد على بواعث ذاتية . ذلك أن التخطيطات المطلوبة لتحقيق الأهداف الخاصة بإحكام السيطرة يفترض فيها التطابق بين دوافع نظام الحكم وبين مصلحة الدولة ومنافع المواطنين ، وهى لذلك لابد من أن تقوم على وسائل ترشيد حكيمة أو قل على استراتيجيات محكمة ، الأمر الذى يتطلب ضروبا من الحسابات والتوقعات والخطط والقرارات والترتيبات ، إلا أن ذلك لا يكتسب قط طابعا شخصيا أو ذاتيا محضا(٢٥) .

معنى ذلك أن كل سلطة تفترض تحديد استراتيجية خاصة بها ، ويقصد فوكو بهذا المصطلح الاختيار العقلانى المرشد للوسائل والطرائق المناسبة أو الكفيلة بتحقيق السيطرة على القوى المواجهة ، وهو الأمر الذى لا يقوم إلا باعتبار تدخلات السلطة نوعا من الفعاليات المؤثرة أو المحدثة لمجموعة من احتمالات ردود الأفعال الممكنة أو المفترضة . ولا شك أن ذلك مما يتطلب الأخذ فى الاعتبار أن مقاصد السلطة وخططها سوف تقابل نوعا من « العصيان » أو « المقاومة » التى لا مفر منها ، وبالتالى هذا يفرض على السلطة تحديد استراتيجية للصراع تستطيع بواسطتها أن تتغلب على الاستراتيجية المقابلة ، وأن تعمل على تثبيت الموقف فى صالحها من غير الوصول إلى حد الحرب المعلنة أو المواجهة الدموية مع الآخرين . أى أن استراتيجية الصراع ، وهذا كما سبق القول لا يقوم إلا من منطلق أرضية ليبرالية ، تنتهى عند حدود معينة ، وهى عدم التجاوز المخل بين الفعل المختار ورد الفعل المنتظر ، وذلك لأن أى تجاوز يؤدى إلى قهر القوى المواجهة لن يؤدى ، إلا إلى إنهاء كل ممارسة حقيقية للسلطة ، وإلى تحويل القوى المواجهة إلى أعداء ألداء . من ثم الجدلية التى تحكم استراتيجية الصراع وعلاقات القوى وتعمل على تعديل الحركة المتبادلة بين كل منها بحيث لا تنتهى الأمور إلى مجابهة عنيفة أو إلى صدام مكشوف . ويلاحظ فوكو أن علاقات الخصومة التى تتولد من مقاومة القوى المحكومة غالبا ما تدفع إلى توليد أو تحريك « ميكانزمات » جديدة للسلطة ، وهو ما ينعكس على مستويين متمايزين : مستوى الصراع نفسه وما يتولد عنه

من أحداث ومشاكل وتحولات ، ومستوى استعدادات وتجهيزات السلطة فى مواجهة هذا الصراع وتعديله وإعادة توزيع أثاره . وليس من شك أن هذه الظاهرة ، التى تطبع معظم المجتمعات البشرية بطابع الصراع من أجل تحقيق الهيمنة أو السيطرة على مقاليد الحكم ، هى تعبير عن « الهيكل الاساسى » للسلطة بقدر ما هى صورة بليغة عن « وضع استراتيجى » مؤكد فى حالات المواجهة بين خصوم تاريخيين(٢٦) .

(١) Michel Foucault, **Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet,** in H. Dreyfus et P. Rabinow, p. 298

يجدر الإشارة هنا إلى أن لانج وكوبر صاحبى حركة معارضة الطب النفسى التقليدى يعتبران أن مرض الانفصام المعروف « بالسكيزوفرينيا » ليس إلا نتيجة لعوامل القهر الاجتماعى ووظيفة الإقصاء التى مارسها على الطب النفسى الكلاسيكى . انظر فى ذلك :

Didier Eribon, **Michel Foucault.** Paris, Flammarion, 1989, p. 148

(٢) Francois Chatelet et E. Pisier-Kouchner, **Les Conceptions Politiques du XX<sup>e</sup> Siècle.** Parise, 1981, p. 928

(٣) انظر فى ذلك مثلا :

Max Horkheimer, **Th. Adorno, La dialectique de la** raison. Paris, Gallimard, 1974

(٤) M. Foucault, **Pourquoi étudier le Pouvoir? op. cit.,** p. 301

(٥) المرجع نفسه ، ص ص ٣٠٢ — ٣٠٤

(٦) M.Foucault, **Résumé des cours, op.cit.,** p.100

(٧) M.Foucault, **Pourquoi étudier le Pouvoir? op.cit.,** p. 305

(٨) **المرجع نفسه** ، ص ص ٣٠٧ — ٣٠٨

(٩) بالرغم من اهتمام الدولة بشئون السكان والأفراد ، فإن ذلك ليس معناه الانتقال إلى الدولة الديمقراطية المعاصرة ، وإنما القصد منه إعلاء شأن الدولة وتدعيم قوتها بواسطة الاستخدام الأمثل للموارد القومية وأهمها السكان والزراعة والصناعة والتجارة . يقول لنا « ديسيمون وجيرى » فى هذا الصدد : « منذ ريشيلو ، تنمو سياسة انشاء الترسانات البحرية والموانى وبناء السفن . إلا أن هذه السياسة كلها لا يجب أن تولد لدينا وهم الحداثة . فهى تظل سياسة مبهمة بالقدر الذى تقوم فيه تصوراتها من منظور الدولة وليس من منظور الحياة الإقتصادية والاجتماعية . هذه السياسة موجهة إلى عظمة الدولة أكثر منها إلى رفاهية الأفراد . وهى وإن كانت حديثة فى صيغها ، فهى ليست كذلك فى أهدافها ولا فى وسائلها ، إذ أن أدواتها المفضلة تظل الامتيازات والمنح .. » ص ٣٢١ من كتاب :

Robert Descimon et Alain Guery, "Un Etat des temps modernes?", in **Histoire de la France, l'Etat et les Pouvoirs.** Paris, Ed. du Seuil, 1989, p. 321

(١٠) إن المباحث التربوية والإرشادية التى تعالج مسائل السلوك الواجب اتباعه فى المجتمع وكذلك قواعد اللياقة سواء فيما يخص آداب المائدة وقضاء الحاجات الطبيعية والتعامل مع الجنس الآخر أو مع الرؤساء وبالعكس تكثر بشكل يلفت النظر بين القرنين السادس عشر والثامن عشر . انظر فى هذا الكتاب المترجم عن الالمانية :

Norbert Elias, **La civilisation des moeurs.**

Calmann-Levy 1973( الترجمة )

Max Horkheimer, **Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'Histoire.**)

( ترجمة عن الالمانية )Payot ( P.B.P. ), 1970,pp. 35-36

(١٢) M.Foucault, **Résumé des cours, op.cit.,** pp. 101-104

(١٣) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٠٤ ــ ١٠٦

(١٤) **المرجع نفسه** ، ص ص ١١٠ ــ ١١٤

(١٥) **المرجع نفسه** ، ص ص ١١٥ ــ ١١٩

(١٦) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٢٣ ــ ١٢٦

(١٧) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٢٦ ــ ١٢٩

(١٨) M.Horkheimer et Th. Adorno, **op.cit.,** p. 98

(١٩) H.Dreyfus et P.Rabinow, **op.cit.,** p.265

(٢٠) M.Foucault, **Pourqoi ètudier le pouvoir, op.cit,** pp. 309-312

(٢١) إن هذه الثنائية تشكل جزءا أساسيا من النظام الليبرالى حيث تجمع الدولة بين الحريات المسماه بالطبيعة ( الحرية الشخصية والملكية الخاصة والمساواة بين الأفراد ) وبين التنظيم المدنى . ولقد أبرز جون لوك « هيكل » هذا النظام ، وحاول هيجل أن يفسر « وظيفته » التاريخية . بمعنى آخر إن الثنائيات المبدئية مثل الدعوة إلى النظام/ الحرية أو الاستقرار/ التقدم يقصد بها الحفاظ على الحريات القائمة والأساسية من جهة ، وضرورات تدخل الدولة وحركتها على مستوى التنظيم والقيادة من جهة أخرى . يقول لنا المفكر Alain فى تبرير ثنائية « النظام : الحرية » :
« من الواضح أنه لا يمكن فصل النظام عن الحرية ، لأن تصارع القوى ، أى الحرب الخاصة القائمة فى كل لحظة ، لا يشمل أية حرية ، إنها الحياة الحيوانية المفتوحة أمام كل الصدف . من ثم ، فالمصطلحان النظام والحرية جد بعيدين عن التعارض ، وإنى لأفضل أن أقول إنهما متلازمان ، فالحرية لا تقوم بلا نظام ، والنظام لا قيمة له بدون الحرية » .

Alain, **politique** ( 1912 ) Paris, PU. F., 1952, p.27, in F.Châtelet et E.Pisier-Kouchner, **op.cit.,** p.158

(٢٢) M.Foucault, **Pourqoi étudier le Pouvoir? op.cit.**, pp.313-315

(٢٣) **المرجع نفسه** ، ص ٣١٦

(٢٤) **المرجع نفسه** ، ص ص ٣١٧ ــ ٣١٨

(٢٥) إن هذه المقومات جميعا تفترض فى كل سلطة مجموعة من القصديات والتوجهات وليس معنى ذلك أن هذه الأخيرة مسجلة فى مكان ما كما أنه لا يضمن أثرها النهائى لأننا هنا بصدد قراع إرادات . انظر كتاب :

L.Dreyfus et P.Rabinow, **op.cit.**, p.269

(٢٦) M.Foucault, **pourquoi étudier le pouvoir? op.cit.**, p.319-320

## ٢ ــ السجن ونظم الضبط

إن ممارسة السلطة لا يمكن أن تقوم ، كما رأينا ، من غير الاعتماد على ميكانزمات توجيه ونظم ضبط . ولا شك أن هذه النظم قد تبدو أحيانا شفافة واضحة من خلال عمل المؤسسات القيادية والمناهج التربوية وخطط التعليم وسياسات التوجيه والارشاد . إلا أن الأهداف المعلنة قد لا تكون فى أغلب الظن ، خاصة فى فترة تكوين المجتمعات الليبرالية ، متطابقة مع الأهداف الاستراتيجية الفعلية للسلطات الحاكمة . وليس معنى ذلك ، أن أهداف السلطة موجهة لخدمة أغراض خاصة ، أو كانت معبرة عن رؤية ذاتية أو إرادية بحتة لفئة دون غيرها . ولكن قد يحدث ، كما فى تاريخ الغرب ، أن هذه الأهداف قد تلتقى بطريقة موضوعية مع الأهداف التاريخية لطبقة بعينها ، تماما كما حدث مع طبقة البرجوازية الصاعدة التى قادت عملية تحديث الدولة وترشيدها إبان العصر الحديث(١) .

إلا أن الالتقاء بين مصير الدولة ومصير الطبقة البرجوازية الذى تم فى ظروف تاريخية محددة ، وهى الإنتقال من حالة الفوضى وتفتت السلطة فى عصر الاقطاع إلى حالة ترشيد السلطة وتوحيدها حول سيادة أسرة ملكية أو قلة ثرية لها من « المهابة » التاريخية والسطوة ما يؤهلها للقيام بدور القيادة ، لا يبرز ، فى أغلب الأحيان ، بطريقة متسقة أو متجانسة . ذلك بسبب الاختلال أو التفاوت الذى يحدث تاريخيا بين مستويات الواقع ومستويات الرؤية أو الصياغة الفكرية . إن هذا الاختلال يرجع إلى كون التطور التاريخى لا يتم فى خطية أو إستمرارية متصلة ، وإنما على شكل انفصامات وانقطاعات يصعب قبولها والإقتناع بها على مستوى الرؤية الواعية ، وهو الأمر الذى يولد ، بغرض رأب الصدع وتجاوزه فكريا ، نوعا من التبرير « الأيديولوجى » الظاهرى الذى غالبا ما ينتهى بفرض نفسه ، كمجموعة من الحقائق التصورية ، على مستوى حركة الفكر والتنظير المذهبى . من ثم نفهم لماذا يرفض فوكو الاعتماد على المنظور التقليدى لتاريخ الفكر الذى لا يصور الأشياء كما هى فى واقعها ، وإنما يصورها وفقا لما آلت إليه فى خيالات المفكرين وتنظيراتهم .

مهما يكن من أمر ، فإن الدراسة التى كرسها فوكو لنظام العقاب(٢) ، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، تمثل بحثا بالغ العمق عن الظروف

الموضوعية الحاملة لمفاهيم الجريمة والعقاب ، وذلك بقدر ما تبرز نقطة الإلتقاء الدالة بين الخلفية الاجتماعية والمفاهيم الفكرية والأيديولوجية . ولا يتم ذلك لفوكو إلا برفضه لمنظور تاريخ الفكر الجنائى التقليدى الذى ينسب دورا كبيرا إلى المفكرين الإصلاحيين ، وعلى رأسهم « بيكاريا » ، فى تطوير نظام العقوبة واستدرار عمليات من العطف الانسانى على المجرم ، الذى كان يخضع فى النظام القديم لشتى صنوف التعذيب . ذلك أن عملية الشفقة أو استعطاف الرأى العام لا يمكن أن تغير نظام العقوبة أو النظرة إلى المجرم من كائن فاسد يجب ردعه إلى إنسان مريض يجدر إصلاحه وتقويمه إلا إذا كانت تعكس نوعا من التحولات الجذرية المرتبطة بقاعدة النسق الاجتماعى برمته .

ويقترح علينا فوكو ، لكى يصل إلى الجذور العميقة الكامنة وراء ظاهرة العقوبة ، تطبيق مبادئه المنهجية ، وهى التى يسميها مبادىء « أركيولوجيا » أو حفريات المعرفة ، وهى بالنسبة لهذه الظاهرة بالذات تدعو إلى نبذ المنحى القانونى أو الشرعى للعقوبة الذى يعنى بجانب الردع والمنع والعقاب ، وبالتالى ينظر إلى الجريمة من جانبها السلبى أو التخريبى فقط ، والإهتمام بدلا من ذلك بالجانب الإيجابى الكامن الذى يقوم القانون بخدمته وتأكيده فى إطار المتطلبات التاريخية والاجتماعية السائدة التى غالبا ما يعبر عنها القانون فى شكل تصورات عامة تدور معظمها حول مبادىء العدالة والإصلاح وأمن المجتمع واستقراره . على هذا النحو ، تظهر لنا العقوبة كإحدى مظاهر القوى الانتاجية التى يعتمد عليها المجتمع الرأسمالى فى بداية تكوينه لترسيخ قاعدته وتثبيت دعائمه ، ومن ثم يدخل مفهوم العقوبة فى إطار نسق النظام الكلى الذى يعد شرطا أساسيا لقيام المجتمع الجديد .

وليس من شك فى أن النظام الجديد هو مجموعة القواعد والضوابط التى يحتاج إليها المجتمع الرأسمالى الناشىء لكى تقوم العملية الإنتاجية بوظيفتها على خير وجه ، وهو لذلك يشمل جانبين رئيسيين : أحدهما ظاهرى وهو ما يُعلن فى صورة القوانين والمبادىء الفلسفية والأخلاقية المصاحبة لها ، والآخر غير معلن أو ضمنى لأنه يرتبط بالأهداف الفعلية للنظام ، وهو الأكثر تعبيرا عن واقع

العملية الإنتاجية ومكانة القوى الاجتماعية الفعلية من النسق الاجتماعى ككل . وفى إطار هذا التصور العام يدخل تقييم « المجرم » ، عند فوكو ، إبان النصف الثانى من القرن الثامن عشر ضمن تصور آخر بالغ الخصوصية وهو عملية توظيف « الجسم » توظيفا إيجابيا وفعالا بحيث لا يتعارض مع ضرورات ترشيد وعقلنة العملية الإنتاجية . وهذه الضرورات ليست بالطبع تعبيرا عن واقع طبقى بعينه ، وإنما هى متطلبات موضوعية أو « حتمية » تفرضها حركة الانتقال من المجتمع القديم الذى ما زالت تسود فيه بقايا ورواسب المفاهيم والممارسات الإقطاعية إلى المجتمع الرأسمالى المرشد . أضف إلى ذلك ، وهذا هو ما سيكتشفه فوكو ، أن ضرورة توظيف الجسم كقوة منتجة وآلة فعالة ، مع ما يتطلبه ذلك من قيم جديدة تنعكس على أسلوب معالجة المجرم وعلى فلسفة إصلاحه وتقويمه ، سوف تلتقى ، وفى توافق يكاد يبدو مفارقة غريبة ، مع نشأة « السجن » كنظام جديد للعقوبة يبرز لأول مرة على هذه الصورة فى القانون الأوروبى الحديث . ذلك أن السجن ، كما يبدو ، لم يكن ينظر إليه فى التشريعات القديمة على أنه عقوبة قائمة بذاتها ، ومن ثم يكتسب مفهوم « الحبس » معنى الجزاء أو العقوبة من طبيعة النسق الاجتماعى الليبرالى نفسه الذى يجعل من الحرية أحدى المقومات الأساسية لأيديولوجيته .

غير أن السجن يمثل كذلك ، بالنسبة لفوكو ، نوعا من التحديد الجوهرى لبعض الأطر المكانية ، وهو تحديد يتطلب توظيفا معينا للمجرم ، كما يشكل بالنسبة لصورته الاجتماعية نوعا من الرؤية التى ينتهى فيها بالالتقاء ببعد آخر ، كامن فى شخصيته وهو البعد « الانسانى » السوى ، وهو الأمر الذى يربط بين السجن من الناحية الوظيفية ، وبين أطر مكانية أخرى تتدخل آلياتها وتتلاحم غاياتها ، إذ أنها تقوم كلها فى النهاية إما على تطويع الجسم وترشيد حركاته ، أو على تربية النفس وتقويمها أو على علاج أدواء الجسم واختلالات العقل ، وهو ما يسمح فى النهاية برد « المجرم » إلى الصورة التى يرسمها المجتمع الرأسمالى الناشىء لنفسه على أنها صورة الانسانية السوية العاقلة . وهذه الأطر المكانية تبرز من خلال مؤسسات عديدة مثل المدرسة والملجأ والمعسكر والمصحة

العقلية والمستشفى التى تتضافر وظائفها جميعا على تكريس المجتمع العقلانى الجديد ومساندته ، بواسطة نظم الضبط والتقويم ، فى أداء وظيفته الإنتاجية خير أداء . من ثم ، يرى الكاتب أن الاهتمام « بالانسان » من خلال المجرم ، بعد أن كان القانون الكلاسيكى ينظر إلى الجريمة نظرة موضوعية بحته ومنفصله تماما عن بواعث مرتكبها[٣] ، يوافق من جهة ضرورات القوى الإنتاجية الصاعدة ، ويوافق من جهة اخرى اتجاهات العلوم الانسانية الجديدة التى تبلورت فى القرن التاسع عشر ، وهى بالإضافة إلى العلوم النفسية والجنائية المتعددة التى ظهرت إلى حيز الوجود إبان هذا القرن ، تشترك جميعا فى رؤية واحدة وهى تصويرها للإنسان على أنه « موضوع » أو « واقعة » تخضع ، مثل بقية الوقائع ، للدرس والتحليل .

إن ما يريد فوكو دراسته إذن وتحليله ، هو دور نظم العقاب كظواهر إجتماعية من خلال الحقول الوظيفية الخاصة بها ، وليس من حيث اتصالها بالتنظيرات والصياغات القانونية الفوقية ، أو سلم القيم والمعايير الأخلاقية التى تعبر عنها . أى أن القصد الأساسى ليس إبراز الطابع القمعى أو السلبى للجزاء بقد ما هو إبراز للوظيفة الإيجابية التى يؤديها نظام الجزاءات فى مجتمع بعينه . من ثم يصل فوكو إلى تحديد بعض القواعد التى تتوافق مع نتائج دراسات « روش » و « كير شهايمر »[٤] ، وهى :

١ — تقوم وظيفة العقاب فى مجتمعات العبودية أو الرق بتوفير فائض من الأيدى العاملة .

٢ — تتزايد الجزاءات أو العقوبات الجسدية فى المجتمع الإقطاعى وذلك بقدر ما يشكل فيه الجسم « الثروة » الوحيدة .

٣ — يشكل العمل الإلزامى أو « المصنع الجزائى » فى مجتمع السوق ضرورة حيوية .

٤ — يفقد العمل الإلزامى فى المجتمع الصناعى للقرن التاسع عشر ، معناه وذلك لأن الأيدى العاملة تكون قد تحررت بفضل القوانين الجديدة

التى تحكم العرض والطلب . من ثم تصبح وظيفة الجزاء الإصلاح والرد إلى السوية بدلا من العقاب(٥) .

ولما كانت هذه القواعد الجزائية تتخذ على هذا النحو من « الجسم البشرى » موضوعا لها ، كما تعكس فى الوقت نفسه مجموعة الرؤى والتصورات الاستراتيجية الخاصة بوظيفته الإنتاجية فى المجتمع ، فإن فوكو يرى أنه من الضرورى تركيز دراسته عليه ، وتحديد « الاقتصاد السياسى » الخاص به ، بصرف النظر عن القيم الأخلاقية والقواعد القانونية التى تحكمه . من ثم ، ضرورة إلقاء الضوء على « الاستثمار السياسى للجسم البشرى » فى علاقته بقوانين الإنتاج وقواعد الاستخدام الإقتصادى الأمثل للثروة الوطنية ، إذ تبين أن كل مجتمع يعمل ، فى الواقع وبطريقة شبه خفية ، على بلورة وإعداد نوع من «التكنولوجيا السياسية للجسم » التى ترتبط ارتباطا وثيقا بأهداف واستراتيجيات القوى الاجتماعية المهيمنة . ومن ثم أيضا بروز هذه الحقيقة الناصعة ، التى يتوصل إليها الكاتب ،وهى أن أى سلطة تقوم بصدد الجسم البشرى لا يمكن فصلها عن ضرب من المعرفة المحددة الخاصة بهذا الجسم ، وهو ما يوضحه لنا فوكو بقوله : « إن هذه العلاقات التى تربط بين السلطة والمعرفة لا تدعو بالضرورة إلى تحليلها من منطلق ذات معرفية حرة أم غير حرة فى ارتباطها بنظام السلطة ، بل على العكس ، علينا أن نقدر أن الذات العارفة وموضوعات المعرفة وصيغ المعرفة ليست إلا مجموعة من الآثار الناجمة عن بعض الضرورات الأساسية المتضمنة فى علاقات السلطة ــ المعرفة وعن تحولاتها التاريخية »(٦) . أضف إلى ذلك ، أن فوكو يسعى عبر دراسته هذه عن « تكنولوجيا » الجسم وعن « ميكروـفيزياء » السلطة الجزائية إلى إبراز وصياغة المصادر التاريخية لهذه التحولات اللاــ منظورة التى قادت نظام العقوبة من تعذيب الجسم والتعريض به إلى هذه الرؤيه الداخلية للعقاب التى تجعل من النفس أو الضمير « سجنا للجسم » . ويزعم فوكو أننا لا يجب أن نعتبر هذا الضرب من « الانزلاق » ، الذى شكل نوعا من الانفصام الخفى ، دليلا على صحوة الضمير الغربى أو علامة على رقى الرأى العام وتزايد حساسيته

أمام عنف النظام العقابى وقساوته بين أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر ، وهى الفترة التى شاهدت ظهور كتابات الإصلاحيين وانتشار دعواهم ، إذ أن هذا الانزلاق لا يشكل ، فى نظره ، على مستوى استراتيجية علاقات السيطرة إلا « **قطعة** » جديدة تضيفها السلطة إلى آليتها التى تستخدمها فى ممارسة سيطرتها أو هيمنتها على الجسم(٧) .

**من الجريمة إلى الانسان :**

تماما كما فعل الكاتب فى دراسته عن « **تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى** » ، نراه هنا كذلك ، أى فى دراسته عن « المراقبة والعقاب » يقيم نموذجه المعرفى على أساس من الاستقراء المزدوج الذى يجمع فيه بين الاستشهاد بالحادثة التاريخية البحتة وبين الاستدلال بالصياغة النظرية الخالصة . ففى « **تاريخ الجنون** » كانت عملية الاستدلال تقوم على التقريب بين قرار الملك لويس الرابع عشر بحبس الفقراء والضالين والمتشردين وبين نص التأملات الديكارتية التى يستبعد فيه فيلسوف العقلانية الحديثة ظاهرة الجنون كنوع من الوهم أو السراب الذى يتناقض بطريقة جذرية مع عملية التفكير المنهجى الواعى . أما فى كتابه عن « **العقاب** » ، فيستشهد الكاتب بحادثة تنفيذ الإعدام فسخا فى شخص « روبير — فرانسوا داميان » فى ٢ مارس ١٧٥٧ إثر محاولته اغتيال الملك لويس الخامس عشر ، وبلائحة تنظيمية خاصة بإحدى السجون الباريسية تقدم لنا تفصيلات بالغة الدقة عن حياة المساجين اليومية . إلا أن هناك فرقا واضحا بين حالتى الاستشهاد أو الاستدلال . إذ فيما يخص « **تاريخ الجنون** » كان النص والحدث متزامنين تقريبا بينما فى حالة العقاب كان الإعدام المروع يمثل ذروة عهد منصرم وكان النص دليلا على بداية حركة تحول إنسانى كبير ، على الأقل ظاهريا ، نحو وضع المجرم وطرق معاملته . مهما يكن من أمر ، فإن الفترة التى تفصل بين الحدث المروع وبين النص الذى يشير إلى اهتمام بالغ بحياة المساجين إلى درجة تنظيمها تنظيما منذ بزوغ الشمس وحتى الخلود إلى النوم بين الصلاة والتعليم والعمل والغذاء ، قد شهدت ، كما يبدو ،

قيام ونجاح حركة الاصلاح والاحتجاج المعروفة ضد القوانين والتنظيمات الجنائية ، وهو ما أدى فى النهاية إلى إلغاء ظاهرة التعذيب التى كانت شائعة فى السجون . وهنا يتساءل فوكو إذا كانت هذه الحركة الاصلاحية قد سجلت بهذا « الانتصار » انتصارا فعليا فى صالح الانسانية المعذبة وفقا للتصريحات المعلنة ، أو وفقا للتفسيرات التى تقدمها كتب تاريخ القوانين الجنائية ، وهو الأمر الذى يشك فيه كثيرا لأن النتيجة النهائية ، وهى ظاهرة إلغاء التعذيب ، التى يبدو أن حركة الاصلاح قد توصلت إليها ، لا تفسر العلاقة بين عملية توحيد الإجراءات وبروز ظاهرة لجنة المحلفين وعملتى تجديد الطابع « الإصلاحى » للجزاء وربطه إلى حد ما بالظروف الخاصة بشخصية المذنب .

معنى ذلك أن الكاتب لا ينخدع بما يراه من أحداث ظاهرة ، وهو ما يتطابق تماما مع رؤيته « الأركيولوجية » التى تعنى بخلفية الأشياء وليس بظاهرها . من ثم فهو يلاحظ أن الذى يحدث مع ظاهرة الغاء التعذيب ليس نوعا من الرحمة أو الشفقة بالانسان ، إنما هو نوع من تحويل الآلام الجسمانية التى كانت تستعرضها السلطة السابقة فى شكل مشهد علنى إلى آلام نفسية ذات طابع أخلاقى أكثر دقة وتفننا . ومن المعروف أن هذا التحول الجذرى يحدث فى الفترة ما بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، وهى نفس الفترة التى شاهدت الاختفاء التدريجى لظاهرة التعذيب فى السجون ، وتحول عقوبة الإعتراف العلنى المشينة ( amende honorable ) إلى مجرد إجراء شكلى قبل أن تلغى نهائيا عام ١٨٣٠ ، وكذلك إلغاء ظاهرة تصفيد المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة عام ١٨٣٧ ، وظاهرة عرض المجرمين عام ١٨٤٨ م(٨) .

من ثم ، لم يعد العقاب يتخذ صورة العلنية والإستعراض لأن العنف المرئى غالبا ما ينسج علاقات مريبة مع الجريمة التى يريد إدانتها ، وغالبا ما يجمع فى إطار واحد بين القضاة والجلادين والمجرمين . لذلك يصبح تنفيذ العقوبة هو الجانب اللامنظور من سلسلة الإجراءات القضائية المتبعة ، بينما يشق حكم الإدانة أو العقاب « الحقيقى » طريقه إلى خفايا الضمير الانسانى . بعبارة

أخرى ، إن هذا التوزيع الجديد للاجراءات ، الذى يراد منه إبراز صورة الحكم وإخفاء جانب التنفيذ ، هو فى نهاية الأمر تكريس للدور الإصلاحى والتقويمى المراد ربطه بعملية الإدانة نفسها أو الحكم ، بينما يتم استبعاد التنفيذ وكأنه عملية مستقلة لا علاقة لها بالجانب الأول المهيب للعدالة ، وهو الأمر الذى يعنى ، فى نظر فوكو ، نهاية مشاهد التعذيب العلنى ، وفى الوقت نفسه فك قبضة السلطة عن الجسم فى ماديته أو واقعه المباشر . على هذا النحو لم يعد يشكل الألم نفسه جزءا من العقوبة ، لأن الوظيفة الفعلية للجزاء أصبحت من الآن فصاعدا حرمان الفرد المذنب من حقه فى الحرية . وليس من شك فى أن اختفاء الجانب الجسمانى من العقوبة يعنى انحسار دور الجلاد ، ولكن لكى يقوم محله جيش من الأطباء والمراقبين والوعاظ والمربيين ، الأمر الذى يتلاءم جيدا مع الطابع « اللامحسوس » لنظام العقاب الجديد(٩) .

أضف إلى ذلك ، أنه منذ ١٧٦٠ أخذ علماء القانون والمنظرون يتخلون عن فكرة الجريمة « الموضوعية » التى كانت سائدة من قبل ، وجعلوا يربطون بين الجريمة وشخصية المجرم ، أى أنهم ، بعبارة أخرى ، أخذوا يعنون بالظروف الخاصة بالمجرم وبشتى الاعتبارات والعناصر التى تشكل فى مجموعها ما يمكن تسميته ببواعث الجريمة . ومن المعروف أن هناك فرقا دقيقا بين الأسباب والبواعث ، فالأسباب أكثر ارتباطا بالأشياء منها بالإنسان بينما البواعث هى ضروب من الأسباب التى تحولت ، فى ظروف معينة يجب دراستها سواء أكانت نفسية أو اجتماعية أو طبية ( خاصة قضية الأسباب الوراثية التى كانت تحظى باهتمام كبير فى القرن التاسع عشر ) ، إلى دوافع تحرك الانسان ، ومنها ما قد يؤثر إلى حد ما على حريته ووعيه وإرادته العاقلة . ولعل ذلك هو ما أدى إلى بروز العلوم الجنائية والنفسية الجديدة وإبراز وظائف ومفاهيم خاصة لا تتمركز حول خرق القانون بقدر ما تتمركز حول شخصية المذنب نفسه . ولقد ظهرت آثار هذا التحول الخطير بجلاء فى المادة ٦٤ من قانون ١٨١٠ الذى يعفى المتهم المصاب بمرض عقلى من كل مسئولية جنائية . ويبدو ، كما يقول الكاتب ، أن هذا الاتجاه قد ولد مع الزمن نوعا من الإفتراض

الغريب الذى يربط بين فعل إجرامى وبين نوع من الاختلال العقلى أو « اللاسوية » عند مرتكبه ، وهو الأمر الذى يحتم على أن يكون كل حكم فى هذا الشأن مصحوبا بتصور حول تقويم المذنب وإصلاحه ، إذ أن الجزاء لم يعد عقابا فى جوهره وإنما نوع من العلاج والرد إلى السوية(١٠) . ومع ذلك ، فلا يجب أن نعتقد ، كما يقول الكاتب ، بأن هذا التمييز المستحدث بين الجزاء والعقاب ، الذى يبرز فى أواخر القرن الثامن عشر ، يدل على نوع من الرحمة أو الرق الحضارى فى مواجهة العقوبة بالمثل والعنف فى القانون الكلاسيكى . ذلك أن هذا العنف ، الذى كان يصاحب مشاهد الإعدام العلنى فى صورة تعذيب وتنكيل ، لم يكن دليلا على الوحشية أو الهمجية وإنما كان مرتبطا إلى حد كبير بنوع من السلطة المسلحة الساعية إلى السيطرة والهيمنة ، كما كان مرتبطا بقوانين لم تتخلص بعد من الطابع الإقطاعى والشخصى(١١) .

من الواضح إذن ، أنه منذ نهاية القرن الثامن عشر ، يحاول المفكرون التمييز بين المجرم والإنسان وبين العقاب والإصلاح ، أى أنه إذا كان من الضرورى ردع المجرم وعقابه ، فإنه من واجبنا نحو الإنسانية كذلك إصلاح الإنسان الكامن فيه ورده إلى سواء السبيل . وهكذا تنشأ بين المجرم والإنسان حدود لا يجدر تجاوزها ، وهى الحدود التى تنشأ حولها ، إبان القرن التاسع عشر ، العلوم الجديدة مثل علوم الإجرام وعلم النفس الجنائى والأنثربولوجيا(١٢) . ولاشك أن هذه الحدود الإنسانية كلها ، أى حدود الإنسان التى لا يجب تخطيها فى معاملتنا للمذنب أو المتهم ، لأنه قبل كل شىء وبعد كل شىء إنسان ، وهو إن كان قد ضل طريقه أو أساء الفعل والاختيار ، فذلك لظروف خارجة عن إرادته ، وبفعل بواعث أعمت بصيرته وحالت بينه وبين التصرف أو السلوك السليم . وليس من شك فى أن هذه الرؤية الجديدة ، التى تحاول إدراك الإنسان عبر شخص المجرم ، هى وليدة حركة الإصلاحيين من أمثال بيكاريا وسرفان وديباتى وتارجيه ولاكتريل وبرجاس وغيرهم(١٣) . إلا أنه من الواجب ، مع ذلك ، أن نأخذ فى الاعتبار الجانب الموضوعى من التطور التاريخى . فالدراسات التاريخية تدل ، بالفعل ، على انخفاض معدل العنف

« الجسدى » خلال القرن الثامن عشر ، وارتفاع معدل السرقات على حساب عمليات القتل والضرب والاصابات(١٤) . كما أن معظم عصابات قطاع الطرق الكبرى ، التى كانت تتميز أحيانا بشعبيتها ، أخذت تتفكك خلال هذا القرن بعد إحكام مطاردتها من قبل الشرطة . ومعنى ذلك أن الحركة الإصلاحية لم تنشأ من فراغ ، فهى لم تكتسب أهميتها المعروفة إلا بسبب الانخفاض الملحوظ لجرائم العنف والقتل ، وهو انخفاض لا يمكن فصله عن حركة التحولات الاقتصادية التى يشهدها القرن الثامن عشر ، والتى تدعم سيطرة الطبقات البرجوازية على الملكية ، وترفع من حجم الإنتاج والدخول ، كما تزيد من عدد الشرائح المستفيدة من ارتفاع الأسعار .

إلا أن ذلك كله لا يكفى ، فى نظر فوكو ، لتبرير الرؤية الجديدة التى تتميز بنوع من الرأفة نحو المجرم حتى ولو كان الواقع التاريخى يشير إلى انخفاض حدة جرائم العنف وعدم تجاوز الحالات المتبقية جرائم الغش والسرقات وبعض الاعتداءات المحدودة على الملكية ، إذ أن هذا التحول النظرى ما كان ليتم ، كما يذهب ، إلا مدعوما بتطور آخر غير منظور ، ولكنه فى الواقع أكثر ملاءمة لصعود الطبقات البرجوازية وبلورة علاقات الملكية الفردية على حساب حقوق المشاع ، ألا وهو تطوير مناهج المتابعة والمراقبة وتحسين وسائل حصر واحصاء السكان والثروات ، وهو الأمر الذى يفترض بدوره الارتفاع بمستوى تقنيات الملاحظة ونظام جمع المعلومات وتطوير استراتيجية الضبط والتنظيم إلى الحد الذى سيكون بالغ الأثر ، فى رأى الكاتب ، على طبيعة الممارسات غير المشروعة ، وتحويلها ، من ثم ، من حالات العنف التى لا أمل فى علاجها إلى ضروب من المخالفات أو الجنح التى تسمح باستثمار مرتكبيها كقوى إنتاجية مساندة فى خدمة الاقتصاد الليبرالى الصاعد والطبقات المستفيدة منه(١٥) .

مهما يكن من أمر ، فإن فوكو يريد أن يقول لنا بأن استراتيجية السلطة الجزائية الجديدة ، التى تحمل الرؤية الإصلاحية وتوجهها ، تعبر عن هذا الوضع الإجمالى بما واكبه من تغيرات وتحولات أكثر من دلالتها على تطور الفكر القانونى تحت ضغط الرأى العام أو ميل الناس إلى معاملة المذنبين بطريقة

أفضل ، ومن ثم إلى تخفيف العقوبات الصارمة والمشينة والتخلى عن استخدام العنف والعلانية . ولاشك أن هذه السلطة حتى وإن كانت البرجوازية كطبقة مستنيرة وذات مصالح متزايدة تلعب فيها دورا قياديا هاما ، ليست مجرد انعكاس لمصالح هذه الطبقة ولمطامحها السياسية التى ستتبلور إبان أحداث ثورة ١٧٨٩ ، فهى ، فى الواقع ، تعبر عن ضرورات تاريخية أساسية ، وهى أهمية تحرير نظام العدالة من ارتباطاته التاريخية : أولا بالنظام الاقطاعى القديم الذى كان يربط العدالة بمبدأ السيادة على الأرض ، ثانيا بالنظام المستحدث فى القرن السابع عشر الذى خولت فيه الملكية لنفسها ، بسبب العجز المالى المستفحل ، سلطة ، بيع وظائف القضاء والإدارة ، الأمر الذى تمخض عنه نشأة طبقة جديدة من نبلاء الادارة ( noblesse de robe ) الذين توارثوا هذه الوظائف ، ثالثا وأخيرا بالسلطة الملكية نفسها ، التى سعت جاهدة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر السابقين على ثورة ١٧٨٩ إلى تدعيم نظام الحكم المطلق وتوسيع نطاق الممارسات الاستبدادية والتعسفية(١٦) .

من ثم نفهم اعتماد السلطة الجزائية الجديدة « للنظرية العامة للعقد » أساسا لها ، وتقديرها ، من منطلق حق الملكية ، بأن الشرعية لا تقوم إلا بين المالكين الذين يمثل العقد بالنسبة لهم نوعا من الضمان المكتوب . وعلى هذا النحو ، يصبح الإخلال بالعقد نوعا من الاعتداء على المجتمع بأسره ، ويصبح حق العقاب ، بعد أن كان تعبيرا عن السلطة المستبدة للحاكم ، أداة المجتمع فى الدفاع عن نفسه . وإذا كان هناك ، فى رأى الكاتب ، ثمة مجال لنوع من استرقاق الضمير أو ثورة على مظاهر العنف التى كانت تصاحب مشاهد العقاب العلنى ، فإن ذلك لا يجب رده ، فى المقام الأول ، إلى مجرد تحول فى الحساسية العامة للناس أو لرجال القانون تجاه مشاهد القسوة والعنف بقدر ما يجب رده إلى نوع من العقلنة غير المنظورة للعقاب ولتقنياته ووسائله(١٧) .

على كل حال ، إن الجزاء فى الرؤية الاصلاحية الجديدة لن يقوم على أساس من التشابه أو التوازى الكيفى بين الجريمة والعقاب ، وإنما قياسا على « كمية » الآثار الضارة التى يمكن للجريمة أن تسببها للمجتمع . ومن ثم يمكن

ضبط العقاب ، كما يقول فوكو ، وفقا لست قواعد أساسية ، وهى : (١) قاعدة « **القدر الأدنى** » التى تسمح بتحديد نوع من الموازنة أو المعادلة بين منافع الجريمة بالنسبة للجانى وبين المضار التى يعرضه لها العقاب ، (٢) قاعدة «**التصور الأمثل أو الكافى** » التى تتيح إقامة نوع من التوازن بين فكرة المنفعة التى قد تحققها الجريمة وبين تصور الألم الذى سيصاحب العقاب المترتب على ارتكابها ، وهو الأمر الذى يربط الجزاء بالتصور وليس بالجسم ، (٣) قاعدة « **الآثار الجانبية** » ، وهى تقوم على ظاهرة تهويل العقاب وتضخيم آثاره فى نظر الناس إلى أكبر قدر ممكن إذ يبدو أن بعض ألوان العقوبات ، كالنفى مثلا ، أقوى وأبعد تأثيرا فى النفس من عقوبة الإعدام ، (٤) قاعدة « **اليقين التام** » وتفترض التوضيح الكامل لكل أنواع الجزاءات ، بحيث يوقن كل شارع فى جريمة أن أية فائدة يطمع فى الوصول إليها ستقابل حتما بالعقاب الذى يوائمها ، وهو الأمر الذى يتطلب تشريعات مكتوبة وواضحة ، كما يفترض تعريفات دقيقة لكل أنواع الجرائم ودرجاتها ، (٥) قاعدة « **الحقيقة العامة** » **التى تفترض شرعية الأدلة المقدمة ووضوحها وعدم الحصول عليها عن طريق الحيلة أو التعذيب ، كما تفترض خضوعها لمعيار الحقيقة العام ، (٦) قاعدة** « **التخصيص الأمثل** » التى تتطلب تصنيفا دقيقا لكل أنواع المخالفات ، مع أخذ كل حالة فردية فى الاعتبار عند تطبيق العقوبة المختارة .

إلا أنه يبدو أن تحديد العقوبة من منظور الحالة الفردية المستحدثة يختلف تماما عن فردية العقوبة فى النظام الجزائى القديم إذ بينما تعمل المفاهيم الكلاسيكية الموضوعية على إبراز العناصر المكيفة لفعل الجريمة نفسه مثل النية والظروف ، تقوم الفردية الجديدة على سيكولوجية الفرد نفسه من حيث تكوينه وماضيه وبيئته . ومعنى ذلك أن التشريع الجديد لا يعنى بالسفسطة الفقهية التى لا تمنع من تموضع المجرم والجريمة فى صورة « الآخر » أو المغاير كالوحش والمجنون والمريض والشاذ ، وإنما يعنى بتحليل آثار السلطة الجزائية على دخيلة الانسان وسريرته . إلا أن هذا الاهتمام بشخص المجرم لم يمنع ، كما يذهب فوكو ، الفكر الإصلاحى من الانزلاق مرة أخرى إلى تموضع شخصية الجانى وتحديد طبيعته

وفقا لمعايير علمية تعسفية ، وهو الأمر الذى سيتمخض عنه تشكيل الحقل المعرفى الجديد ، الذى يمثل « الانسان الجنائى » موضوعه العلمى الفريد(١٨) .

**نشأة السجن :**

ويذهب فوكو إلى أن فن العقاب فى التشريع الجديد ما زال يحكمه ، على شاكلة الفكر الكلاسيكى كما أبرزته الأركيولوجيا ، مبدأ « التمثيل » . فمن ثم يبلور الفكر الإصلاحى مجموعة من « القيم المتعارضة » أو « العلاقات العائقة » التى يناط بها الربط بين مفهومى الجريمة والعقاب ، بحيث تقوم العلامة العائقة أو « العلامة ــ العقبة » فى علاقتها بالجريمة بعمل الاستعارة والكناية فى اللغة ، فهى تارة تقيم بين العقوبة والجريمة علاقة تماثل أو تشابه كالاستعارة ، وتارة أخرى تقيم بينها علاقة تجاور كالكناية . وليس من شك فى أن الغاية من ذلك هو إقامة نوع من التطابق الدال بين العقاب وطبيعة الانحراف، وهو مالايتم إلا بشحن العلامة العائقة بأكبر قدر من الطاقة التعبيرية الهادفة بحيث تضفى على العقوبة صورة أكثر إرهابا وإفزاعا من جاذبية المنافع أو المكاسب التى تمثلها الجريمة . إلا أنه بالرغم من بروز هذه اللغة التمثيلية الواضحة التى تتقابل فيها العقوبة والجريمة كصورتين لعملة واحدة ، وبالرغم من رغبة الإصلاحيين المتزايدة فى ربط عملية الجزاء بالممارسات الأخلاقية والتربوية ، فإن ظاهرة السجن تبرز فجأة ، محاطة بظلال كثيفة ، لتصبح ابتداء من عام ١٨١٠ العقوبة المثلى(١٩) .

فلقد لاحظ فوكو أن « الحبس » لم يكن عنصراأساسيا فى نظام العقوبات الأوربية قبل فترة الإصلاحات الكبرى بين ١٧٨٠ و ١٨٢٠ ، فهو كما يبدو أحدث الوسائل العقابية التى توارثها العصر الكلاسيكى عن العصور السابقة ، والتى يقسمها الكاتب إلى أربع مجموعات رئيسية :

١ ــ مجموعة تجمع بين النفى والطرد والإبعاد وتحريم بعض الأماكن وتدمير المسكن والاستيلاء على المتاع والممتلكات ، وهى كانت سائدة فى المجتمع اليونانى القديم .

٢ ـــ مجموعة تقوم على التعويض والفدية وتحويل الضرر المادى إلى دين نقدى والمخالفات إلى التزامات مالية ، وهى خاصة بالمجتمعات الجرمانية .

٣ ـــ مجموعة تقوم على العرض والتنكيل والتشويه والتعذيب ووشم الجسم بعلامات مشينة ، هذا غير وسائل الإهانة أو التحقير العلنى ، وهى خاصة بالمجتمعات الغربية فى أواخر العصور الوسطى .

٤ ـــ الحبس أو السجن ، وهو عقاب مستحدث فى المجتمعات الغربية الحديثة ولا يبرز ـــ كما يبدو ـــ بصورة مؤكدة إلا فى نهايات القرن الثامن عشر .

ولكن إذا كان السجن لم يصبح عقوبة مشروعة حتى الربع الأخير من القرن الثامن عشر ، كما يشير إلى ذلك "Serpillon" فى كتابه « **القانون الجنائى** » لعام ١٧٦٧ الذى يستشهد به فوكو ، فإن ذلك لا يعنى أنه لم يكن موجودا كممارسة تعسفية راسخة . بل إن هذا الوجود كان ، بالرغم من عدم شرعيته ، حقيقة مألوفة ، كما كان يؤدى بعض الوظائف الحيوية ليس على مستوى السلطة الرسمية فحسب وإنما كذلك على مستوى بعض الشرائح الاجتماعية . فالسجن لم يكن يستخدم فقط بصفة تعسفية من قبل السلطة السياسية للتخلص من أعدائها ، ولعل شهرة « الباستيل » قد تجاوزت فى هذا الصدد كل معقول ، وإنما كان يستخدم كذلك من الناحية القضائية للتحفظ على شخص المدين أو المتهم السياسى حتى يتم التأكد من وضعه . أضف إلى ذلك ، أنه كان يلعب أيضا دورا إصلاحيا بالنسبة للأسر المنكوبة فى سلوكيات أحد أفرادها ، والتى تستطيع ، من ثم ، الزج بالشخص غير المرغوب فيه فى إحدى زنزاناته حفاظا على سمعتها وشرفها(٢٠) . كما كان يستخدم سرا لتهريب بعض المحكوم عليهم بالإعدام ، ولإستقبال النساء المحكوم عليهن بالأشغال الشاقة بصفة تجاوزية ، وأخيرا كانت الكنيسة تلجأ كذلك « لعقوبة » الحبس فى بعض أديرتها ولكن تحت مسميات بديلة مثل « الاعتكاف » أو « الانزواء » للتكفير والتوبة(٢١)

من الواضح إذن أن السجن كان نظاما دخيلا على قانون العقوبات الفرنسية ، كما كان يمثل ، فى نظر الإصلاحيين ، رمزا صارخا لتعسف السلطة الملكية واستبدادها . إلا أنه ، بالرغم من ذلك كله ، يأخذ ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر فى احتلال مكان الصدارة من بين العقوبات جميعا ، ويبدو ، كما يذهب فوكو ، أن السجن قد أدخل إلى فرنسا تحت تأثير بعض النماذج الانجليزية والأمريكية والهولندية . ولعل أشهر نموذج فى هذا الصدد هو سجن "Rasphuis" بامستردام ، الذى أقيم عام ١٥٩٦ لإيواء متسولى المدينة وصغار أشقيائها ، وإخضاعهم لنوع ما من العمل الإجبارى وإعطائهم قسطا من التعليم والتوعية الدينية . ويمثل هذا النموذج ، كما يقول الكاتب ، نوعا من الربط بين المفاهيم التربوية السائدة فى القرن السادس عشر والتى تدعو إلى تنمية الفرد تربويا وروحيا عن طريق الممارسة المستمرة وبين التقنيات الإصلاحية والتقويمية التى رأت النور فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر(٢٢) .

غير أن النماذج الاجنبية الأخرى لم يكن لها دائما نفس الهدف الإصلاحى أو التقويمى ، ففى سجن "Gand" ببلجيكا ، كانت عملية تشغيل السجناء تخضع لاعتبارات إقتصادية بحتة ، نظرا للإعتقاد السائد بأن البطالة هى إحدى المصادر الرئيسية للجريمة . كما أن هذا التصور كان يتلاءم مع ضرورة بناء « الانسان الاقتصادى » ، وهو ما سيكون له بالغ الأثر فى تحديد مدة الحبس التى يجب أن تتناسب مع الحد الأدنى من الزمن الكافى لتعلم حرفة من الحرف أو نوع من العمل . أما النموذج الإنجليزى ، فكان يضيف إلى الهم الاصلاحى هما آخر بالغ الحساسية ، ألا وهو محاولة الربط بين عملية إعادة تكوين شخصية المجرم من الناحية الأخلاقية وبين طبيعة وجوده فى السجن . أما فى أمريكا ، فكان سجن « فيلادلفيا » المشهور يرتبط ارتباطا وثيقا بمحاولات التجديد السياسى . ومن ثم كان يعنى فيه بالسرية والتكتم حول حياة السجناء ، وبمحاولة تعديل سلوك الجانحين مع الاهتمام بالحصول على المعرفة اللازمة عنهم حتى يمكن التخطيط لنوع من السياسة الوقائية ضد الجريمة(٢٣) .

مهما يكن من أمر هذه النماذج ، فهى تتسم جميعا ببعض الخصائص المشتركة ، وهى : (١) أن الهدف من العقوبة ليس هو إدانة الجريمة بقدر ما هو التنبؤ بها والاحتياط من وقوعها ، (٢) أن العقوبة لابد أن تكون مصحوبة بتقنيات إصلاحية وتقويمية ، (٣) ضرورة تفريد العقوبات ولربما يبدو لنا أن هناك علاقة بين هذه الأغراض أو التوصيات وبين مطالب حركة الإصلاح الجنائى فى القرن الثامن عشر ، إلا أن الفوارق والاختلافات سوف تظهر على مستوى معالجة الفرد . ذلك أنه بينما تعنى حركة الإصلاح بالتأثير على الفرد من منظور التصورات الكفيلة برد اعتباره إلى نفسه كصاحب حق ، تسعى النماذج الأجنبية إلى تأسيس نوع من العقوبة القائمة على الجسم والوقت والنشاط اليومى والسلوك والآثار النفسية المترتبة على ذلك كله بالنسبة للسجين . أى أنه بينما كانت « أدوات » الحركة الإصلاحية لا تتجاوز الأفكار والتصورات ، كانت هذه الأدوات نفسها بالنسبة للمعتقلات الأخرى ضروبا من التدريبات والتمرينات التى يخضع لها الجسم بقدر ما تخضع لها النفس . كما أن الهدف من هذه التدريبات لم يكن رد اعتبار الإنسان الكامن فى شخص المجرم ، وإنما كان إعادة بناء الفرد وإخضاعه لقواعد السوية العامة . أضف إلى ذلك ، أن نظام العقوبات الأجنبى كان ، بجانب التزامه بالسرية ، يفصل السلطة الجزائية عن السلطة القضائية ، وهو ما يتعارض كلية مع روح الحركة الإصلاحية ، ومع ذلك ، فإن النموذج الأجنبى ، الذى لا يعنى كثيرا باحترام حقوق الانسان أو تقدير آدميته وإنما يعنى ، فى المقام الأول ، بتطبيق مناهج قسرية فى الضبط وتطويع الأجساد ، هو الذى سيتم له الغلبة والانتشار دونا عن نظم العقاب الأخرى فى فرنسا قبيل قيام ثورة ١٧٨٩[٢٤] .

**عمليات تطويع الجسم :**

يذهب فوكو ، الذى ورث — من غير شك — عن ميرلو بونتى اهتمام الفلسفة الفرنسية المعاصرة بالجسم وإشكاليته ، إلى أن استخدام الجسم البشرى كشىء أو قوة قابلة للترويض والطاعة لم يكن من الأمور المستحدثة إبان العصر

الكلاسيكى . وأبرز دليل عن ذلك هو وجود كتاب « دى لامترى » الذائع الصيت عن « الإنسان ــ الآلة » ( l'Homme-Machine ) الذى يبلور فيه صاحبه مفهومين متوازيين للجسم : (١) مفهوما « تشريحيا ــ ميتافيزيقيا » متصلا بفلسفة ديكارت ورؤيته العلمية ــ الميتافيزيقية ، و (٢) مفهوما « تقنيا سياسيا » مستمدا من قواعد التنظيمات العسكرية والإيوائية بالمستشفيات والملاجىء ، وكذلك من وسائل ضبط وتصحيح عمليات الجسم . إلا أنه إذا لم يكن هناك جديد بالنسبة لعمليات الضبط والإجراءات القسرية التى يتعرض لها الجسم البشرى بصفة شمولية ، فإن الجديد هو التفنن فى اكتشاف دقائق هذا الضبط وتفاصيله المطبقة عليه ، بالإضافة إلى البحث لا عن مظهره العام وإنما عن الوسائل البالغة الفعالية فى السيطرة على حركاته . ولعل أهم ما توصل إليه النظام الجديد هو أنه لكى تكون عمليات القسر فعالة ومجدية على طول المدى ، فما عليها إلا أن تتحول إلى « نظم ضابطة » ( disciplines ) .(٢٥)

وليس من شك فى أن كل نظام ضبط يخضع ، على الأقل ، لمبدأين رئيسيين ( أ ) « فن للتوزيع » و ( ب ) « نظام للتحكم » . ويناط بالمبدأ الأول حسن توزيع الرجال فى المكان ، وهو ما يتطلب تقنيات مساندة مثل نظم المجالات المغلقة كالمستشفيات والمدارس والمعسكرات والورش والمصانع ، مع تدعيمها بممارسات حصر وتحديد ، أو إذا شئت ، تفريد لكل مجال مغلق . أضف إلى ذلك أن نظم المجالات المغلقة سوف تحتاج إلى نوع من الاستخدام الوظيفى أو التخصصى للأماكن ، وهو ما سوف يتضح عند بروز ظاهرة التنوع التدريجى التى ستتعرض لها الأماكن فتنقسم إلى مدارس ومستشفيات وورش ومصحات ..إلخ . أما بالنسبة لنظام التحكم ، فيقوم على الاستخدام الأمثل للمكان ، والتوزيع الأفضل للوقت ، بحيث يمكن ، مثلا ، جدولة النشاطات والممارسات المطلوبة ، أو ربط الأفعال بإيقاعات زمنية محددة ، كما هو واضح فى « الخطوة العسكرية » . ويساعد نظام التحكم ، بالاضافة إلى ذلك ، على ضبط اقتصاديات الحركة بحيث يمكن اكتشاف عنصر الفعالية القصوى الذى يربط بين الحركة الفردية أو الجزئية وبين الهيئة العامة للجسم ، وبين هذا

الأخير والأداة المستخدمة سواء أكانت سلاحا أم آلة انتاجية . من ثم ، يصبح الجسم بسبب خضوعه لغايات وأهداف السلطة الجديدة موضوعا لضروب وألوان مستحدثة ومبتكرة من العلم والمعرفة . فهو لم يعد مجالا تصويريا بحتا ، أو ذريعة لتأملات ميتافيزيقية تباعد بينه وبين النفس أو الروح تارة وتقارب بينهما تارة أخرى . على العكس من ذلك ، لقد أصبح الجسم حقيقة ملموسة أو ظاهرة طبيعية لها حدودها ووظائفها التى تحكمها ، ومن ثم تبرز امكانيات استخدامه بطريقة عملية رشيدة كأداة تخضع للممارسة والترويض والتطويع(٢٦) .

ولقد أدت كذلك نظم الضبط إلى ابتكار تقنيات ووسائل تحكم أخرى تزيد من فعاليات الاستخدام العقلانى المنظم للجسم ، وهو ما يتجلى ، وفقا لفوكو ، فى ارادة الاستخدام الكامل أو الشامل لامكانيات العمل الفردى فى صورة « وقت نظامى » أمثل يمكن تحديده فى شكل برامج مرحلية ، وفى صورة تسلسل أو تدرج تتحدد من خلال قدرة هذه الطاقة الفردية على اجتياز عدد معين من الصعوبات . من ثم يختلف مفهوم الزمن فى حياة الإنسان الغربى ، بحيث يفقد رتابته القديمة ، وطابعه الطقسى كوحدة متسقة وشبه مطلقة ليصبح ، من الآن فصاعدا ، ديمومة تطورية أو مرحلية ، وهو ما يربط الزمن بصورة أفضل على المستوى الأركيولوجى بالعقلية « التاريخانية » التى تأخذ ، مع نهايات القرن الثامن عشر ، فى تقويض مرتكزات البنية الابستمولوجية الكلاسيكية ، ومنها صور التاريخ كذاكرة وذكرى(٢٧) . أضف إلى ذلك ، أن نظم الضبط أخذت تتحرر أيضا من أسر المفاهيم الستاتيكية التى كانت تحكم بنية الفكر الكلاسيكى ، وهو ما يسمح لها باستحداث نماذج دينامية جديدة . ولعل أبرز دليل على هذا التحول هو نبذ الجيش الفرنسى للنموذج « الفيزيائى للكتلة » الذى كان يفرض على تشكيلاته أوضاعا أشبه ما تكون « بالجدار » أو « القذيفة » من أجل تشكيلات جديدة لا تعتمد على توزيع القوى بصورة شمولية وإنما على العلاقات التى يمكن أن تنشأ بين الأجسام الفردية والمكان(٢٨) .

ويذهب فوكو إلى أن نظم الضبط كانت تتمتع ، بجانب ما يتوفر لها من عناصر الضبط القسرى ووسائل تنظيم المكان والزمان داخل المجالات المغلقة ، بقدرات عالية فى مجال ترويض الجسم وتطويعه ، كما كانت تمتلك قدرا كبيرا من امكانيات الارتفاع بكفاءاته الذاتية إلى أعلى مستويات الفعالية . غير أن هذا الترويض لم يكن ينطبق على ظاهر الجسم فقط ، بل كان يمتد ، وفقا لمجموعة من الانزلاقات المقدرة والمدروسة ، إلى دخيلة المجرم وصميم وجدانه . وغالبا ما كان يتم هذا الحصار الداخلى بفضل ما يسميه الكاتب « قسرية النظرة » التى يجسدها خير تجسيد نموذج « المراقبة العسكرية » بما يقوم عليه من دقة متناهية وتركيز عال وخفاء تام . وليس من شك ، فى أن هذه العمليات المستمرة من الانزلاق نحو دخيلة المجرم سوف تعمل ، كما يذهب الكاتب ، على تقويض نظام الحبس التقليدى بما يمثله من جدران سميكة وأصفاد ثقيلة وأبواب موصدة لتقيم بدلا منه نموذجا بالغ الشفافية من المراقبة الداخلية التى تحاصر الضمير من كل جانب وتنتهى بتحويله إلى سجن قاتم قائم بين الضلوع . غير أن هذا التحول لا يتم إلا بتغيير وظيفة السجن أو الملجأ وماشاكلهما من أدوات عزل وحبس إلى أدوات اصلاح وتهذيب وعلاج . ولكن لا يجدر بنا ، فى الوقت نفسه ، أن ننسى أن هذا الدمج الرهيب ، كما يذهب الكاتب ، بين السلطة الضابطة وبين واقع الضمير الحبيس ، وهى ظاهرة تكاد تكون ملازمة لعملية العزل نفسه ، سوف ينتهى بتموضع الفرد تموضعا تاما فى علاقات المراقبة المستمرة التى ينشئها السجن من حوله وفى داخله ، ولعل أسوأ ما تولده هذه العلاقات لدى السجين هو احساسه بأنه « المراقَب ــ المراقِب » الدائم ، وهو احساس ، كما يرى فوكو ، لا يحرر الانسان الكامن فيه بقدر ما يحبسه فى إسار النظرة القسرية التى تحبسه فى ذاته وتنتهى بتحويل الذات إلى كينونة أو إلى حقيقة موضوعية قائمة بذاتها(٢٩) .

وإذا كانت نظم الضبط تعمل ، فى نظر فوكو ، على تطوير فعالية الجسم وترشيد حركاته فى سبيل تحقيق أهداف غير منظورة من وراء ترسيخ آليات النظام والطاعة وتوطيد السلوكيات الرشيدة ، وذلك مثل رفع مستوى الكفاءة

الإنتاجية وتوفير الفعالية المطلوبة لكثير من النشاطات المطلوبة لخدمة الدولة سواء فى تحقيق أهدافها الداخلية أو الخارجية ، فإن ذلك لا يعوق ، كما يظن بعض المؤرخين(٣٠) ، تحقيقها للأهداف الاصلاحية والأخلاقية والتربوية التى يحاول المفكرون الاصلاحيون الربط بينها وبين مبررات عقوبة الحبس . ذلك أن نظم الضبط المطبقة فى السجن ، أو المطالب بتحقيقها ، لا تخلو من العقوبات والجزاءات التى تهدف ، فى المقام الأول ، إلى إضفاء طابع السوية على سلوك الجانحين . وليس من شك فى أن نظم الضبط هذه ليست ، كما سبق القول ، وقفا على السجن وحده ، فهى ركيزة من ركائز الاستراتيجية العامة للدولة الأوربية الحديثة . من ثم نراها ترتبط ، فى إطار المدرسة ، بمبدأ الاختبار أو الامتحان ، وهو ما يتيح للسلطة تحديد عدد من المبادىء المعيارية الأولية لتقنين المعرفة وانتاج ضروب معينة من الحقائق المطلوبة . إذ أن الهدف من العملية التعليمية أو التربوية ليس هنا هو البحث عن الحقيقة بصفة مطلقة وإنما ربطها بمعايير فعالية يمكن ضبطها والتحقق منها عن طريق الاختبارات الدورية . من ثم ، لا يصبح الامتحان مجرد تكريس لضروب من الخبرة أو الخبرات المكتسبة ، إذ أنه يصير هو نفسه جزءا لا يتجزأ من عملية الاكتساب المعرفى ، ويدخل — بالتالى — فى بناء كامل من الطقوس التى تعمل على تحويل العوامل التقديرية أو الذاتية إلى ظروف موضوعية خاضعة لتأثير السلطة وتوجيهاتها المتصلة بمتطلبات العملية المعرفية . على هذا النحو ، يقوم الامتحان ، كأداة تصنيف وتحقق وكمعيار للسوية ، بتحويل الانسان إلى ظاهرة أو « حالة » أو ، كما يقول الكاتب بصورة مأسوية : « إلى موضوع قابل للمعرفة ومرتكز خاضع للسلطة »(٣١) .

إن ظهور نظم الضبط فى حقل الممارسات السلطوية — المعرفية يعبر ، كما نرى ، عن ترسيخ ضروب من الأنماط العقلانية التى تعد ، فى حد ذاتها ، أكثر الأشكال أو الصيغ ملاءمة لتحقيق الأهداف الاستراتيجية العامة التى قامت عليها الدولة الغربية الحديثة ، كما تحددت ملامحها التاريخية فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . وليس من شك فى أن هذه العقلانية ، التى

تقاس هنا بمقاييس الفعالية والقدرة على الانجاز والحركة ، لا تمثل بالنسبة لفوكو قيمة فى ذاتها ، بل على العكس إننا نراها تؤدى ، كما هو الحال مع مدرسة فرانكفورت الاجتماعية ، إلى تموضع الانسان فى أشكال من الممارسات السلطوية والمعرفية المتميزة التى حكمت ظاهرة مثل عزل الفقراء والمجانين وأخرى كالسجن وتموضع الأمراض العقلية والنفسية . ولقد رأينا أن هذه الأنماط من الممارسات ، التى يعنى بوصفها فوكو ، لا تبرز عبر تاريخ المؤسسات أو النظم من خلال المنظور القانونى أو التشريع البحت ، ولا عبر الأشكال المعرفية المتبلورة التى تعاهدنا على تسميتها « بالعلوم الانسانية » ، وإنما من خلال الاجراءات والوسائل والقواعد التى كانت تتبع فى العزل والعقاب وعلاج المجانين والمرضى وتنظيم العلوم الامبريقية والتى كانت تشكل الواقع الفعلى الذى تقوم عليه المؤسسات والتنظيرات العلمية . من ثم ، يتبين لنا أن كل الممارسات السلوكية والمعرفية فى مجتمع ما تخضع لقواعد اجرائية واحدة ، أو على الأقل متساندة ، كما أنها لا تنتج من الحقائق العملية إلا ما يتلاءم مع معيارية هذه القواعد ، وهذا ما يعنى بالضرورة أن كل تجاوز لهذه المعيارية هو خروج عن المألوف والسوية إلى عالم الخيال والأوهام أو إلى الشذوذ والانحراف . وليس من شك فى أن هذه القواعد العقلانية الجديدة هى التى ستولد مفهوم « الفردية » البالغ الأهمية فى تكوين العقلية الغربية الحديثة ، تماما كما سيولد الفرق الناشىء بين واقع الفرد وعالمه الخيالى الأمثل الأساس النظرى لقيام الأيديولوجيا الغربية للانسان . إلا أن ذلك ليس معناه أن مفهوم الفرد كان منعدما فى العصور الخيالية ، وإنما كل الأمر أنه كان ملتصقا بالطبقات السائدة التى يحقق لها التفرد والتميز دونا عن غيرها ، ومن هنا ارتباطه فى العصر الاقطاعى بالبطولة الخارقة وبالفروسية التى تخلدها الذكرى ويفرضها منطق القوة لتعيها الذاكرة مثالا يحتذى وقيمة يتحقق بها شرف الجماعة وأمنها . أما فى عصر التنظيم والترشيد ، فالفرد لا يعدو أن يكون نتاجا أو موضوعا معرفيا على السلطة أن تحسن تمثله لتحكم السيطرة عليه وليتم استخدامه على الوجه الأمثل . إنه ، كما يقول الكاتب ، أداة على السلطة أن تحكمها « بواسطة

تكنولوجيا التنظيم » و « عنصر خيالى » عليه أن يدخل فى إطار « تصور ايديولوجى جديد للمجتمع »(٣٢) .

**مجتمع الضبط والمراقبة :**

ان نشأة نظم الضبط الاجتماعى لا يمكن فهمها ، فى نظر فوكو ، إلا على ضوء بعض نماذج العزل الأساسية التى يمكن أن ترد إليها والتى تشكل ، فى الواقع ، خلفيتها التاريخية أو أرضيتها المؤسسة . ويعتقد الكاتب ، من هذا المنطلق ، أن وباء الطاعون يمثل فى تاريخ الغرب أهم مصدر عملى يعتد به فى تأسيس نظام صارم للعزل والمراقبة ، وهو نظام سرعان ما تحول ، بسبب قابليته الفائقة للتشكل فى أنساق دلالية أو تعبيرية ، إلى أداة بالغة الفعالية للتمييز بين الفئات الاجتماعية ولتركيز السلطة فى أيدى الطبقات المهيمنة . وليس من شك فى أن هذا النظام يختلف كثيرا عن نظيره الذى كان قد شكله قديما داء الجذام أو عن ذلك الذى شكلته ظاهرة الجنون فى العصر الكلاسيكى نظرا لإرتباطهما بطقوس هى أقرب إلى وسائل الرقية السحرية منها إلى العوامل الفعالة فى تنظيم وتأسيس المجتمعات الحديثة . ذلك أنه إذا كان نظام العزل المتبع حيال المصابين بالجذام يستهدف ضربا من الوقاية السحرية أو الدينية ، فإن نظام العزل المرتبط بالطاعون ينتمى إلى فاعلية وقائية وعمليات تنظيمية وتصنيفية تفترض إدراك ميكانزمات انتشار الوباء وضرورة العمل على الحد من آثاره على الناس كما تفترض تصورات خاصة بتقسيم المكان وتوزيعه بين المصابين وبين الأسوياء(٣٣) .

ويرى فوكو أن هذه الوظيفة الرمزية التى يمثلها نظام العزل الخاص بالطاعون لن تنتهى بانقراض هذا الوباء الخطير من أوربا مع نهايات القرن السابع عشر ، وذلك بسبب التفاوت الذى غالبا ما يحدث بين مستويات الواقع الفعلى ومستويات الرؤية التى تتولد عنها . بل إن فوكو يكاد يتصور بأن هذه الرؤية العزلية التى يوفرها « نموذج الطاعون » لن تنحسر تماما حتى يحل محلها نظام رمزى آخر لا يقل عنها قدرة على تمثيل الواقع ، وإن لم يعرف طريقه قط

إلى عالم التطبيق ، وهو نموذج المراقبة الذى تخيله بنتام[٣٤] وأسماه « البانوبتكون » ( Panopticon ) . إن هذا النظام الجديد يسمح بفضل برجه المركزى ، على عكس الزنزانة التى تعزل وتحجب سجينها عن كل مصدر ضوئى ، ليس بعزل المجرم فحسب ، وإنما برؤيته ومراقبته كذلك فى وضوح تام . وهو وإن كان يسمح برؤية السجين فى كل فرديته وخصوصيته ، على النقيض من نموذج الجذام الذى يرد ضحيته إلى نوع من الفضاء الفوضوى اللامحدود ، لا يسمح ، فى الوقت نفسه ، للمجرم برؤية مراقبه . ومعنى ذلك أن « البانوبتكون » سوف يشكل ، كما يقول فوكو ، مركزا « للإعلام » وليس « موضوعا للإتصال » ، وذلك بقدر ما تمثل فيه المراقبة عملية متصلة ودائمة التأثير والفاعلية إلى درجة أنه ، حتى فى حالة انقطاعها ، سوف يقوم السجين نفسه بتمثلها من فرط استبطانه لها . غير أن عملية الاستبطان هذه غالبا ما تنتهى بتجريد السلطة من علاماتها أو رموزها الدالة وتحويلها إلى ميكانزمات أو مجموعة من « التروس » التى تعمل بطريقة مجهولة ، وهو ما يؤدى بدوره إلى غياب السلطة عن الأنظار إذ أنها لم تعد ، من الآن فصاعدا ، إلا وظيفة عامة من وظائف النظام[٣٥] .

ويعتقد فوكو ، بالإضافة إلى هذه الفروق ، أن عملية الانتقال من نموذج « المدينة المصابة بالطاعون » إلى نموذج « البانوبتكون » لم تقم إلا على إثر نوع من التحول الجذرى ، ذلك أنه بينما لا يقوم نموذج الطاعون إلا على مجموعة من الوظائف السلبية كقطع الاتصال وعزل المرضى ، نرى النموذج الآخر يعمل على تحويل آلية واحدة مثل عملية المراقبة الكاملة لمكان محدود إلى وظيفة اجتماعية عامة ، وهى وظيفة المراقبة التى يرى فيها فوكو الدعامة الأساسية والقبلية لقيام المجتمع المنضبط خلال القرن الثامن عشر . من ثم ، تكتسب نظم الضبط وظيفتها الإيجابية سواء فى مجال التعليم أو الاستشفاء أو الجيش ، وهو ما يفترض زيادة الامكانيات والفعاليات والاستخدام الرشيد للوقت والقوى الإنتاجية . ويعتقد فوكو أن تحول نظم الضبط من مجرد وسائل قمع وضغط بغرض المحافظة على النظام وحماية الطبقات المهيمنة إلى ميكانزمات إنتاج وبناء يرجع

إلى تزايد السكان وتضخم جهاز الإنتاج بمعدلات كبيرة إبان القرن الثامن عشر ، وهو ما حتم على السلطة ، فى نظره ، استخدام مزيد من تقنيات التنظيم والضبط(٣٦) .

أضف إلى ذلك ، أن فوكو يعتبر أن نظام « البانوبتكون » يمثل خير تمثيل ، وإن لم يطبق ، الخلفية الأركيولوجية والتاريخية لقيام المجتمع الليبرالى — البرجوازى ، فهو ، كما يقول متأثرا بماركس ، الطريقة التى مكنت الطبقة البرجوازية من الهيمنة على بقية الطبقات ، وذلك بأن وفرت لها إطارا مقنعا من التنظيمات القانونية التى تقوم على المساواة « الصورية » ومن التنظيمات البرلمانية التمثيلية . ويعتقد فوكو بأن هذه « الواجهة القانونية » كانت تخفى الانتشار الفعلى لنظم الضبط التى أحكمت حلقاتها حول الفئات المنتجة ، كما أحاطتها بمجموعة من الميكانزمات السلطوية والقمعية الدقيقة ، وذلك بطريقة تعكس تماما الصورة الظاهرة وتبرز ما يقوم عليه واقع النظام من ظلم واستغلال واستبداد(٣٧) .

على هذا النحو ، تصبح نظم الضبط أساسا لنوع من « عدم توازى القوى » وضربا من « القانون — المضاد » حتى ولو ظهرت فى شكل تنظيمات أو مؤسسات مشروعة ، لأنها تتطابق ، فى الحقيقة ، مع واقع السلطة أكثر من تطابقها مع صورتها القانونية . ومن ثم ، تكتسب السلطة العقابية ، كجزء من السلطة العامة ، نفس السمات ، إذ أنها تصبح بدورها نوعا من العقاب التنظيمى الذى يعتمد على مبادىء المراقبة والترويض والتقويم ، ويعتقد فوكو أن مصدر هذه التحولات ، التى يتعرض لها المجتمع البرجوازى الحديث فى القرن الثامن عشر ، ليس هو إدراك القانون من قبل الوعى العام أو الوعى الفردى وإنما انتشار نظم الضبط وعملياته البالغة الدقة فى جسم المجتمع برمته . كما أن نظم الضبط لن تظل ، كما قد يظن البعض ، مرتبطة فقط بجانبها التقنى أى بالعمليات والإجراءات التنظيمية والقمعية ، فهى سوف تشكل فى القرن الثامن عشر مركزا تلتقى من خلاله التشكيلات المعرفية بوسائل تدعيم السلطة

وتقويتها ، وهو ما يفسر لنا ، وفقا للكاتب ، ظهور العديد من العلوم الجديدة فى إطار نظم الضبط مثل الطب الاكلينيكى والطب النفسى وسيكولوجيا الطفل(٣٨) .

**خصوصية السجن :**

لقد كان السجن موجودا ، كما رأينا ، قبل أن يستخدمه القانون الجنائى الحديث ، إلا أنه لم يكتسب أهميته البالغة كنظام عقابى إلا مع قيام مجتمع الضبط والنظام . بل إنه أصبح ، فى ظل هذا المجتمع ، رمز العقوبة بلا منازع . فهل ياترى كان ذلك بسبب اهتمام الاصلاحيين به وعملهم الدءوب على تحويله من أداة عقابية إلى أداة اصلاحية وتهذيبية وتقويمية ؟ إن فوكو لا يرى أن هذه هى الأسباب الحقيقية ، فالسجن ، فى نظره ، لم يكن إلا نتاجا لشكل محدد من أشكال السلطة التى تقوم ظاهريا على مبادىء العدالة والحرية والمساواة وترتبط فى الواقع ، وذلك فيما يخص جميع المجالات المغلقة كالمستشفيات والمدارس والمعسكرات والمصانع ، بضرورات الضبط الاجتماعى التى فرضتها ظروف الدولة الحديثة فى أوربا . إنه يمثل فى ارتباطه بالمجتمع الديمقراطى ، كما يقول الكاتب ، نوعا من سلب الحرية ، التى تعد أثمن حق من حقوق المواطن ، كما يعد فى ارتباطه بالاستخدام العقلانى المرشد للوقت نوعا من النظام الانتاجى ، وشكلا ، فى الوقت نفسه ، من أشكال التكفير والتعويض المقدمة للمجتمع . أضف إلى ذلك أنه مع العزل الانفرادى للسجين بعد العمل اليومى الشاق ، يكتسب السجن قيمة أخلاقية إضافية ، وذلك بالقدر الذى تمتد فيه آثاره إلى ضمير السجين حيث لا تقتصر الأحساسيس على الخوف من القانون فحسب ، وإنما تتجاوز مشاعر الرهبة والخوف إلى احترام القانون والإيمان بضرورته وعقلانيته(٣٩) .

مهما يكن من أمر ، إن السجن ، كما نرى ، يتجاوز الجانب القانونى البحت المتصل بعقوبة الحبس ، وذلك بقدر مايتطلبه من تقنيات ووسائل ذات طابع ضبطى أو تنظيمى صرف ، مثل الزنزانة الفردية وما تمثله من قيم أخلاقية ، والعمل الإجبارى وما يمثله من قيم اقتصادية تقوم على احترام

الملكية ، وبقدر ما يناط به من وظائف تقويمية وإصلاحية تشبه نماذج العلاج والاستشفاء وما تعتمده من معايير الصحة والسوية . ولعل تجاوز الجانب القانونى لعملية الحبس يبرز بصورة أوضح من خلال هذه المعارف المختلفة التى يتم جمعها حول شخوص السجناء وحياتهم ، وهى معارف لا تنصب على الجريمة نفسها بقدر ما تنصب على وضع الجانح وظروف نشأته وبيئته السابقة . وليس من شك فى أن مثل هذا الاهتمام بأخذ عناصر حياة المجرم فى الاعتبار سيكون له بالغ الأثر فى فتح المجال أمام ظهور علوم الاجرام ، كما سيعمل على ربط الخطاب الجنائى بخطاب آخر يستند إلى أحكام ومعايير الطب النفسى أو العقلى(٤٠) .

خلاصة القول ، إن السجن لا يشكل ، فى نظر فوكو ، عنصرا أساسيا من عناصر النظام العقابى الاوربى قبل قيام الثورة الفرنسية ، إذ أنه فى واقع الأمر ليس إلا إحدى الآليات التى أنتجتها السلطة التنظيمية الحديثة فى البلاد الغربية ابتداء من القرن الثامن عشر . ويعتقد فوكو ، وهو ما يبدو لنا غريبا بعض الشىء(٤١) أن السجن سوف ينتج بدوره ظاهرة الجنوح التى ستبرز من خلالها شخصية الجانح فى صورتين بالغتى التموضع والاغتراب وهما صورته كوحش وصورته كخارق للقانون . من ثم ، نراه يخضع للقانون بسبب خروجه عليه وخرقه للنظام ، ونراه يخضع للعلم بقدر ما يشكل موضوعا للطب أو علم النفس أو علوم الإجرام كمريض أو شاذ أو منحرف . لذلك يعتقد الكاتب أن ظاهرة الجنوح لا يمكن أن تسبق ظاهرة الحبس لأنها نتاج السجن نفسه . فهى ، كما يقول الكاتب ، لا تنفصل عن نوع من « اللاشرعية » أو المخالفات المحدودة التى يسمح بها النظام حتى لا تعم ظاهرة اللاشرعية ويتعرض المجتمع كله للخطر . وهو يرى أن هذه اللاشرعية الهامشية هى أساس قيام الطبقات المهيمنة أو المستغلة ونقطة انطلاق ممارستها الاقتصادية والسياسية ، وهو ما يقوم بمساندة النظام البوليسى المرتبط بهذه الطبقات بحكم سيطرتها على أجهزة الدولة(٤٢) .

إن فوكو ، كما نرى ، يحاول أن يصور لنا ، استكمالا لدراسته عن ظاهرة « **الجنون فى العصر الكلاسيكى** » عمليةتموضع الانسان الغربى عبر ميكانزمات السلطة وما أنتجته من نظم ضبط وقواعد معرفية هى فى الواقع أساس ما نراه فى المجتمع الغربى الحديث أو المعاصر من أنظمة سياسية وعلوم انسانية أو اجتماعية . ولعل ظاهرة السجن تظهر لدى الكاتب نوعا من المطلب الفكرى أو لونا من رد الفعل القاسى ضد كل أشكال التنظيم التى يفرضها المجتمع الغربى على الأفراد . ولربما كان لما لاحظه فوكو نفسه من انحرافات وممارسات غير شريفة داخل السجون إبان الحملة التى كان يقودها مع غيره من الكتاب الثوريين دفاعا عن حقوق المساجين فى حياة كريمة ومعاملة طيبة تليق بكرامة الإنسان(٤٣) أثره القوى فى دفعه إلى اتهام مؤسسة كالسجن ليس فقط بعدم إصلاح السجناء ، وإنما بالمساهمة فى انتاج الجريمة وانتشار الجنوح ، وذلك فى الحدود التى يسمح بها مجتمع فاسد ومستغل . إن هذه الفكرة ، وهى عمل السجن على زيادة نسبة الجريمة فى المجتمع الرأسمالى ، تقوم على فكرة خاطئة ، كما يقول ريمون بودون ، وهى ادعاء فوكو بأن ظاهرة نقد السجن والشكوى منه منذ نشأته وحتى الآن تدل على عدم صلاحيته فى معالجة الجريمة والحد منها(٤٤) . ذلك أن فوكو لم يقم بدراسة احصائية مقارنة حتى يستطيع المجازفة بمثل هذا الحكم من جهة ، كما أن ادعاءه ، من جهة ثانية ، بأن الطبقات السائدة تستخدم السجون ، من خلال أجهزة البوليس ، فى انشاء طبقة طفيلية من الوشاة والمرشدين يكونون لها بمثابة « جيش احتياطى » يساعدها على تغطية أعمالها اللامشروعة واستمرار استغلالها للشعب ليس إلا نوعا من المزايدة الايديولوجية الواضحة .

أضف إلى ذلك أن تصورات فوكو الخاصة ببرامج الاصلاح وعمليات الضبط والتنظيم قد تعرضت لكثير من النقد والتشكيك وبالذات من قبل المؤرخين الذين يعنون بتأريخ الواقع وتسجيل الأحداث وتطورها أكثر من عنايتهم بالنظرية والتنظير . ذلك أن معظم البرامج الإصلاحية ، خاصة فى الفترة التى درس فيها فوكو ظاهرة السجن ، أى منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى

نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر ، لم تطبق بالفعل . علاوة على ذلك ، يبدو أن تصورات فوكو عن نظم الضبط ومجتمع الانضباط يشوبها كثير من الخيال وترتبط أكثر بأفكار وآمال المصلحين من ارتباطها بالواقع الفعلي لتطور المجتمع الغربي خلال هذه الفترة(٤٥) .

إلا أن رد فعل الفلاسفة تجاه هذه الدراسة يختلف عن رد فعل المؤرخين ، فهم أكثر إحساسا بطبيعة المشروع الفلسفي الذي يرمي الكاتب إلى تحقيقه ، وهو ليس إلا إبراز حركة التموضع التاريخية الكبرى التي تعرض لها الإنسان الغربي في بدايات العصر الحديث ، وهي حركة التموضع التاريخية الكبرى التي تعرض لها الإنسان الغربي في بدايات العصر الحديث ، وهي حركة التموضع التي يناط بالممارسة الفلسفية الثورية كشف حجبها عن طريق النقد الجذري للعلوم الانسانية والاجتماعية من جهة ، وواجب تحرير الفئات المغلوبة التي كانت ضحيتها عبر التاريخ من جهة أخرى . معنى ذلك أن دراسة أركيولوجيا العلوم الانسانية كان الهدف منها ، كما رأينا في الجزء الثاني من هذه الدراسة ، هو إبراز الخلفية الايديولوجية للقواعد النظرية التي كانت تحكم الممارسات الخطابية ، وهي القواعد التي عملت ، منذ أن تخلصت من إسار نظرية التمثيل الكلاسيكية ، على تشكيل « الانسان » في صورة موضوع يقوم على هذه المفارقة الغريبة : وهي كونه الأساس القبلي للدراسة ، وفي الوقت نفسه موضوعها الإمبريقي. من ثم تنشأ الفلسفة الوضعية ملازمة لتشكيل الانسان في صورة موضوع ، كما أن سلخه من إطاره الميتافيزيقي الكلي الذي كان يحبسه فيه الفكر الكلاسيكي سوف يرده إلى محدوديته ، وهي محدودية قد تتطابق تماما مع موضوعية الانسان فتبرر كل ألوان الممارسات المعرفة المادية والإمبريقية ، وقد تتجاوز نفسها نحو الشعور فتنشأ من حركتها تلك الفلسفات الظاهراتية التي لم تعمل ، في نظر فوكو ، إلا على تقرير الواقع بإسم وصف التجربة المعاشة .

ولكن إذا كانت الأركيولوجيا ، التي تمثل المرحلة الأولى من مشروع فوكو ، قد عنيت بنقد العوم الانسانية وإبراز الممارسات الأولية التي تقوم

عليها ، فإن الجينيالوجيا ، التى تمثل المرحلة الثانية والأخيرة من منهج الكاتب ، سوف تعمل على إبراز العناصر السلطوية المحددة لأشكال الممارسات الخطابية والموجهة لتوزيعاتها الاستراتيجية ، ومن ثم سيكون هم الكاتب فى المرحلة الأخيرة إبراز عمليات تكوين « ظاهرة » الفرد الغربى الحديث كجسم مطيع وصامت من جهة ، وكذات محددة الهوية من جهة أخرى . وليست دراسة السجن ، التى أفردنا لها هذاالفصل ، إلا دليلا ، فى الواقع ، على الدور الوظيفى « الايجابى » التى قامت به ميكانزمات القمع والعقاب ، بجانب العمليات التنظيرية التى أوكلت إلى العلوم الانسانية ، فى خلق نظم الضبط والتطويع التى تعرض لها جسم الفرد فى الغرب إبان فترة قيام الدولة الحديثة . من هنا ، نفهم أن المعنى الذى يرمى إليه فوكو هو أن هذا الانسان ، الذى أرادت العلوم الاجتماعية الغربية كعلم النفس والاقتصاد والسكان والاحصاء وعلوم الاجرام أن تتخذ منه موضوعا لها ، ليس إلا النتيجة اللازمة لهذه الممارسات القمعية التى تناولت جسمه ونفسه بالتشكيل والتطويع والتنظيم داخل السجن والمستشفى والمصحة والمدرسة والمعسكر(٤٦) . على ذلك ، يبقى أمامنا أن نفهم كيف تكونت الذات الغربية ، وأن نتابع عبر التاريخ العناصر الجينيالوجية التى تضافرت على تشكيلها وتكوينها .

(١) نظر فى هذا الموضوع كتاب هوركهيمر الذى يمثل ، مع أدورنو وهابرماس ، أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت

Max Horkheimer, **Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire., op.cit.,**

(٢) Michel Foucault, **Surveiller et punir.** Paris, Gallimard, 1975

(٣) من هنا نفهم اهتمام فوكو بنشر حيثيات قضية المجرم الشاب « بيير ريفيير » الذى قتل والدته وإخوته ، وهى تعد أول قضية فى فرنسا ( ١٨٣٥ ) يؤخذ فيها بالاختلال العقلى للمتهم .

انظر : **Moi, Pierre Riviére, ayant égorgé ma mére, Soeur et mon frére... Un cas de Parricide au XIXe Siécle Présenté Par Michel Foucault.** Paris, Gallimard Julliard, 1973

(٤) M.Foucault, **Surveiller et punir op.cit.**, p.29

(٥) **المرجع نفسه** ، ص ٣٠

(٦) **المرجع نفسه** ، ص ٣٢

(٧) **المرجع نفسه** ، ص ٣٤

(٨) **المرجع نفسه** ، ص ١٤

(٩) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٦ — ١٧

(١٠) **المرجع نفسه** ، ص ص ٢٣ — ٢٧

(١١) **المرجع نفسه** ، ص ٦٠

(١٢) يقول لنا « ريمون شارل » إن هذه العلوم الجديدة تطورت خلال القرن التاسع عشر ، بعد أن كانت الخبرة العملية هى السائدة فى مجال وسائل التحقيق . وهى ترد إلى مجموعتين :

أ — **علم التحقيق الجنائى** ( criminalistique ) : والغرض منه تطوير وسائل التحقق من الجناة ، ويشمل :

١ — **الأنثربولوجيا الجنائية** : التى أسسها الدكتور Bertillon فى أواخر القرن التاسع عشر .

٢ — **الطب الشرعى**

٣ — **التنظيم العلمى للشرطة** : ( police scientifique )

ب — **علوم الإجرام** ( criminologie ) : وهى تعنى بمصادر وأسباب الجريمة ، التى كانت فى البداية « داخلية » تحت تأثير لومبروزو ، ثم خارجية ، وهو ماسوف يولد الحاجة إلى علم اجتماع

جنائى أضف إلى ذلك علم النفس الجنائى والاحصاء . انظر :

Raymomd Charles, **Histoire du droit pénal**, Paris , P.U.F. ( Que sais-je? ), 1955,pp. 74-75

(١٣) M.Foucault, **Surveiller et punir, op**.p. 77: Beccaria, Servan, Dupaty La cretelle, Targer, Bergasse.

(١٤) انظر ، خاصة بالنسبة لمعدلات الجريمة فى منطقة نورماندى ، كتاب : Pierre Chaunu, **La Civilisation de l'Europe Classique**. Paris, Arthaud, 1966, p. 675

(١٥) M.Foucault, **Surveiller et Punir, op.cit.**, p. 80

(١٦) **المرجع نفسه** ، ص ص ٨٣ — ٨٤

(١٧) **المرجع نفسه** ، ص ص ٩٢ — ٩٤

(١٨) **المرجع نفسه** ، ص ص ٩٦ — ١٠٤

(١٩) Raymond Charles, **Histoire du droit pénal, op.cit.**, p. 86

يقول الكاتب بأن العقوبات المانعة للحرية تعد من ابتكارات القانون الحديث . أما فى العصور القديمة ، فكانت العقوبات الشائعة هى الموت والنفى والغرامات . أما فى العهد الفرنسى القديم ، أى من القرن السادس عشر حتى ثورة ١٧٨٩ ، كان السجن يستخدم ، وفقا للتصور الرومانى ، للتحفظ على شخص المتهم وليس للعقاب ، وذلك باستثناء الكنيسة التى لجأت إلى الحبس كعقوبة للتوبة فى بعض الزنزانات بإيطاليا والبلاد المنخفضة إلا أنه ابتداء من ١٧٩١ أخذت الثورة الفرنسية تميل إلى استخدام السجن كعقوبة بديلة عن العقوبات البدنية الأخرى . انظر كتاب الدكتور نبيل السمالوطى : **علم اجتماع العقاب** . دار الشروق ١٩٨٣ ، الجزء الأول ، ص ص ١٣٨ — ١٤٢ .

(٢٠) لقد أعد فوكو من واقع أرشيفات سجن « الباستيل » ملفا كاملا فى هذا الصدد . انظر : **Les désordres des familles. lettres de cachet des Archives de la Bastille.** Présenté Par Arlette Farge et Michel Foucault. Archives Gallimard-Julliard, n° 91

(٢١) M.Foucault, **Résumé des cours, op.cit.**, pp. 29-31

(٢٢) M.Foucault, **Surveiller et punir, op.cit.**, p. 123

(٢٣) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٢٥ — ١٢٩

(٢٤) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٣١ — ١٣٤

(٢٥) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٣٨ ــ ١٣٩

(٢٦) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٤٣ ــ ١٥٧

من الواضح أن هذا الإدراك الواقعي للجسم هو إدراك أولى لا يتعدى ربط الانسان بالطبيعة ولكنه على كل حال يمثل تجاوزا لفكرة الجوهر المجردة للأنا عند ديكارت . ولعل مين دى بيران ، كما يقول الدكتور الشاروني هو أول من أسس نظرية واقعية كاملة عن الجسم حينما ربط الوعى بالانفعال والمجهود . انظر : د . حبيب الشاروني : **فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية** ، الاسكندرية ، ١٩٨٤ ، ص ص ٢٢ ــ ٢٣ .

(٢٧) M.Foucault, **Les mots et les choses, op.cit., Surveiller et punir, op.cit.**, pp. 159-163

(٢٨) المرجع الأخير ، ص ص ١٦٤ ــ ١٦٦

(٢٩) المرجع الأخير ، ص ص ١٧٢ ــ ١٧٥

(٣٠) Jacques Léonard, ''L'historien et le philosophe'', in **L'impossible prison.** Paris, Ed. du Seuil, 1980, p. 24

(٣١) M.Foucault, **Surveiller et punir, op.cit.**, pp. 179-193

(٣٢) بالنسبة لمفهوم « العقلانية » انظر تفسير الكاتب فى ردوده على المؤرخين فى **L'impossible prison, op.cit.**, pp. 46-47

وانظر **المرجع السابق** ، ص ص ١٩٣ ــ ١٩٦ .

(٣٣) **المرجع السابق** ، ص ٢٠٠

(٣٤) لم يبرز تأثير بنتام على الفكر الفرنسى إلا منذ ١٨٠٢ ، وهو العام الذى بدأ فيه نشر ترجمات أعماله من قبل « ريمون » . ومن المعروف أن محررى القانون الجنائى لعام ١٨١٠ قد تأثروا بنظريته وأفكاره ، ما عدا ما يخص ملاحظاته واستنتاجاته بصدد عقوبة الإعدام . انظر فى ذلك :

Jean Imbert, **La peine de mort.** Paris, A,Colin, U2, 1967, p. 135

(٣٥) M.Foucault, **Surveiller et punir, op.cit .**, pp. 202-209

(٣٦) **المرجع نفسه** ، ص ص ٢١١ ــ ٢٢٠

(٣٧) **المرجع نفسه** ، ص ٢٢٣

(٣٨) **المرجع نفسه** ، ص ص ٢٢٤ ــ ٢٢٦

(٣٩) **المرجع نفسه** ، ص ص ٢٢٨ — ٢٤١

(٤٠) **المرجع نفسه** ، ص ص ٢٤٨ — ٢٥٦

(٤١) قد يكون من المفهوم أن يكون هناك تقصير أو إهمال فى إدارة السجون ، أما أن يساهم السجن فى مضاعفة الجريمة وخلق ظاهرة الجنوح فذلك لاشك يمثل واحدة من شطحات فوكو بسبب كرهه الشديد لكل لون من النظام والتنظيم . راجع مناقشة هذه الفكرة عند :

Raymond Boudon, **L'idéologie.** Paris, Hayard, 1986, pp. 197-205

(٤٢) M.Foucault, **Surveiller et punir, op.cit.**, pp. 259-287

(٤٣) Didier Eribon, **Michel Foucault, op.cit.**, pp. 237-251

(٤٤) Raymond Boudon, **op.cit.**, p.200

(٤٥) كل هذه الاختلافات ظهرت فى الحوار الذى تم بين فوكو وبين المؤرخين الفرنسيين المهتمين بدراسة ظاهرة السجن إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . راجع ذلك :

**L'impossible prison, op.cit.**, 1980

(٤٦) لتعميق هذه الأفكار يمكن الرجوع للدراسة القيمة التى قام بها :

Hubert Dreyfus et P.Rabinow, **Miche Foucault, op.cit.**, pp. 208-241



# ٣ ــ السلطة والجنس



إن السلطة فى تنظيمها لعلاقات القوى قد لعبت ، كما رأينا ، دورا كبيرا فى خلق ألوان من السياسات والاستراتيجيات الرامية إلى تنظيم عمليات الجسم واستثمارها بطريقة موضوعية كجزء من القوى الانتاجية الضرورية لبناء المجتمع العقلانى الحديث . من ثم ، لا يجب أن ننخدع بالجانب القمعى الظاهرى الذى يمثله القانون كأداة للسلطة ، إذ علينا — كما ينصحنا الكاتب — أن نعنى بالوظائف الايجابية التى يقوم بها عن طريق آليات ونظم الضبط فى خدمة مصلحة الدولة وتحقيق أهدافها الاستراتيجية . على ذلك ، فإن النتيجة الهامة ، التى يجب علينا استخلاصها من دراسة فوكو عن « السجن » ليست هى ما ينتجه من جنوح وانحراف ، وإنما الدور الذى يلعبه ، مثل غيره من المؤسسات المشابهة مثل المدرسة والمستشفى والمصحة والمعسكر ، كخلية تنظيمية رفيعة المستوى للتحكم فى علاقات القوى وتوزيعها بطريقة تتلاءم مع منظور الطبقات المهيمنة على السلطة . أضف إلى ذلك ما تنتجه هذه المؤسسات من الحقائق العملية الضرورية التى يناط بالعلوم الانسانية صياغتها وبلورتها فى صورة نظريات بحيث تصبح مثل القوالب الأساسية التى تصب فيها هوية الانسان .

إلا أن التقنيات الموضوعية ، التى بلورتها نظم الضبط ونظرت لها علوم الانسان ، لم تحكم قبضتها تماما على مصير الانسان الغربى ، فهى إن سيطرت على مقاليد حياته تماما وأخضعته لكل ألوان التموضع التى ترتبط بوظائف عمله وتكاثره وحاجاته التعبيرية لم تحل بين السلطة وبين إمكانية استخدام ألوان أخرى من التقنيات التى تخص الذات ، ولعل طقس الاعتراف ، الذى كرسه مجمع لاتران الدينى لعام ١٢١٥ ، يعد واحدا من أهم هذه التقنيات التى وفرها الدين المسيحى لتنظيمات الدولة ومؤسساتها الرامية إلى بلورة سياسة خاصة بالسكان وموضوعات الحياة المتصلة بها مثل معدلات المواليد والوفيات والخصوبة وقضايا العرق والصحة والأمراض والشذوذ والانحراف . إلا أن سلطة الدولة ، كما يبدو ، لم تكتف بتنظيم العمليات السكانية لما لها من أهمية بالغة بالنسبة لتنمية الثروة القومية التى تعد القوى البشرية إحدى دعائمها

الرئيسية ، فلقد أتاحت لها حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر وما تمخض عنها من تطوير عملية الاعتراف وانتشاره خارج نطاق رجال الدين مزيدا من السيطرة على وجدان الفرد خاصة فيما يخص أهم نشاطات الإنسان خصوصية ألا وهو الجنس .

مهما يكن من أمر ، إن عملية سيطرة السلطة على النشاط الجنسي وتوجيهه عبر تقنيات خاصة بذاتية الفرد ، وهي التي سيكون لها بالغ الأثر في تحديد الشخصية الأخلاقية للانسان الغربي ، كانت تطرح قبل فوكو من منطلق « النظرية القمعية » ، التي كان من أهم دعاتها « رايخ » و « مركيوز » ، وهي التي تنسب إلى البرجوازية محاولة قمع « الحرية الجنسية » لدى الطبقة العاملة كجزء من سياسة ترسيخ أخلاقيات الضبط والتنظيم والالتزام . ولربما كانت هذه النظرية أقرب إلى الواقع التاريخي ، ذلك أن بعض المؤرخين مثل « نوربرت إلياس » يخبرنا أن بعض الكتب التربوية الخاصة بقضايا الجنس ، مثل كتب « إرازم » أو الأب « موريزوتس » التي كانت شائعة ومقبولة في القرن السادس عشر ، بالرغم من صراحتها ، لم تعد تثير في القرن التاسع عشر إلا السخط والحنق نظرا تمسك هذا القرن بالمظاهر الأخلاقية(١) . ولعل ما يؤيد هذه الرؤية القمعية التي تنسب إلى القرن التاسع عشر الفرنسي والعصر الفيكتوري الانجليزي ، ما يقوله لنا الكاتب عن العادات الغريبة التي كان يمارسها القرن السادس عشر الأوربي ، والتي يبدو أنه ورثها عن العصور الوسطى ، مثل عادة اصطحاب العروسين في موكب زفاف حتى غرفة النوم ومساعدتهما في خلع ملابسهما إلا أن فوكو يشكك في هذه النظرية ، ويرى أنها لا تعبر عن الواقع الفعلي ، تماما كما برهن « بيتر جاي » ( Peter Gay ) في دراسته : "The bourgeois Experience" أن فكرة قمع الشهوات باسم الذوق واللياقة لم تكن في انجلترا منذ عصر فيكتوريا وحتى فرويد إلا « أسطورة » كبرى(٢) .

بل أن فوكو في رفضه لنظرية « القمع الجنسي » أو ما يمكن تسميته بالتزمت الأخلاقي ، الذي كان ينسب إلى العصر الكلاسيكي ، يذهب أبعد

من ذلك ، ويدعى أن الذى يلفت نظره خلف التحريم الظاهرى الذى تمثله القوانين والأعراف هو دعوة القرن الثامن عشر المتزايدة إلى ظهور الجنس فى شكل معرفة أو خبرة علمية . وكان يتم ذلك ، وفقا لنظريته المعهودة ، عن طريق تحويل طقس من أهم طقوس الديانة المسيحية ، وهو طقس الاعتراف ، إلى نوع من الممارسة العلمية . ومن هنا يبدأ فى الظهور ، كما يقول ، علم للجنس ( Scientia Sexualis ) يعتمد بصفة أساسية على استجواب ألوان من الشذوذ والانحرافات التى تبرزها الظاهرة الجنسية كظاهرة طبيعية(٣) .

وفى واقع الأمر ، ان الجنس الذى يرمى إليه فوكو لا علاقة له بالطبيعة أو بالجانب البيولوجى للإنسان ، فهو يعنى ، فى الواقع ، بالخلفية الثقافية والتاريخية التى تضفى على الظاهرة الجنسية معانيها ودلالاتها ، وهى معانى ودلالات لا تبرز إلا فى علاقاتها بالقانون والنصوص التشريعية المنظمة للنشاط الجنسى . ومن ثم ، يرى فوكو أن المجتمع الغربى اللاحق على حركة الإصلاح الدينى الكبرى التى عرفتها أوربا فى القرن السابع عشر عنى عناية خاصة ، فى سبيل تحديد أو اكتشاف تقنيات خاصة بتشكيل الذات الفردية ، بإعادة استخدام طقس الاعتراف الاجبارى الشامل(٤) كوسيلة من وسائل إنتاج الحقائق الجنسية . ولا شك أنه مما ساعد المجتمع البرجوازى الصاعد ، فى هذه المهمة ، هو انفصال طقس الاعتراف عن شعيرة التوبة ابتداء من القرن السادس عشر ، واندراجه مع الوقت إلى مجال علوم التربية والارشاد الروحى التى تضبط وتنظم العلاقة بين الكبار والصغار ، واندماجه أخيرا إبان القرن التاسع عشر بمناهج التصنت الاكلينيكى التى جعلت تشيع فى مجال الطب النفسى .

إن هذا المجتمع ، سواء أكان رأسماليا أو صناعيا ، كما يقول فوكو ، لم يعد يعنى فقط ، ابتداء من القرن الثامن عشر ، بتبنى تقنيات مبنية على نموذج الاعتراف فى سبيل دفع الأفراد إلى الحديث عن الجنس ، بل شرع هو نفسه فى انتاج الوان من الخطاب المناط به صياغة حقيقته التنظيمية . ومن ثم ، نجح

الغرب في خلق هالة غامضة ومقلقة حول هذه « الحقيقة » الوهمية للجنس الذى سرعان ماتحول الى أساس غير محدد لنوع من « السببية العامة » المحددة للذاتية الغربية . ولعل هذا هو مايفسر لنا أهمية العامل الجنسى ، بل نكاد نقول شموليته المفتعلة ، فى تفسير الدوافع الخفية للنفس البشرية ، كما يفهمها الغرب . ولاشك أن هذه الخصوصية لا علاقة لها ، في نظر فوكو ، بطبيعة النشاط الجنسى نفسه بقدر ماهي نتاج لممارسات السلطة التى استطاعت ان تنقل نظام الاعتراف الدينى إلى مجال الطب والقضاء ، وذلك عن طريق تحكمها في أنظمة انتاجْ المعرفة وقدرتها على توجيهها فى خدمة استراتيجية الضبط والتنظيم والفعالية .(٥)

من ثم ، نفهم أن حرص السلطة على تأسيس علم للجنس يتنافى بالضرورة مع فكرة « الفن الجنسي » الذى ينسبه فوكو إلى الشرق ، وان كان هذا لن يمنع علم الجنس فى الغرب من أن يولد فنا جنسيا مرتبطا بهذا العلم نفسه ، وهو — كما يقول — « لذة معرفة الحقائق الخاصة باللذة والجنس » ، كما يتعارض مع فكرة « النظرية القمعية » التى تقوم على منظور طبيعى خاطىء ، ألا وهو اعتقاد دعاتها أن الدفعات الجنسية ليست إلا نوعا من « الطاقة الغريزية الوحشية الدائمة الصعود من أسفل » ، وهو مايترتب عليه تهديد الطاقات الانتاجية للأمة ، وبالتالي دفع السلطة الى إعاقة هذه « الطاقة العمياء » وكبتها بواسطة القانون . ومرد الخطأ فى هذه الرؤية الطبيعية أن « الرغبة » ، كما يذهب فوكو ومن قبله علماء التحليل النفسى ، لا تنشأ في ظل الطبيعة ، وإنما فى إطار التحريم نفسه ، أو « القانون الذى يؤسس الرغبة والنقص الذى يولدها » ، وهو مايعنى أن علاقة السلطة أو القانون بالرغبة متلازمة وليست متعاقبة ، إذ ليس هناك فى البداية رغبة طبيعية يليها بعد ذلك قمع بواسطة القانون . ويعتقد فوكو أن هذه المقابلة بين الطبيعة ودفعاتها من جهة وبين القانون من جهة أخرى يرجع إلى السيطرة التاريخية للتصور « القانوني — الخطابى » على الفكر الغربي منذ تأسيس مبدأ شرعية الحكم الملكي .(٦)

ومع ذلك ، فإن فوكو يعود فينبذ هذا المنحى القانوني في تفسير الرغبة بالرغم من ملاءمته للرؤية البنيوية التى تقوم على أسبقية النص بالنسبة للمعنى . ذلك أنه فى عدائه الشديد لكل أنواع السلطة ، وربما للنزعة الفوضوية العميقة التى تسيطر عليه ، يذهب إلى أن القانون يشكل الإطار التقليدى للتصور فى الغرب ، وأنه يقوم بالضرورة على المنع والتحديد والقمع والحرمان ، وهو الأمر الذى يخلق ، فى نظره ، ضربا من الثنائية الفكرية التى يشكل فيها القانون القاعدة ومجال الشرعية وكذلك ماينطبق عليه « مجال التحريم » وموضوع الحظر والمراقبة . ولما كان القانون لابد أن يرتبط بهذا الشكل بكل أنماط السلطة والهيمنة وأشكال السيطرة والاخضاع ، فإنه سيمثل لامحالة بالنسبة للناس نوعا من الضغوط القهرية التى تدفعهم إلى التبرم والشكوى ، وهو الأمر الذى يفسر ، فى نظر فوكو ، تذمر الفرنسيين وإحساسهم الزائف بأنهم ، بالرغم مما يحظون به من حريات جنسية ، يخضعون لكثير من ضروب القمع والقهر .(٧) الا أن هذا التصور القانوني للسلطة ، الذى يقوم على سلبية المنع والتحريم ، ماكان لينجح ، مع ذلك ، لولا أنه يقوم فى الوقت نفسه بوظيفة ايجابية من منظور السلطة . ذلك أن نجاح هذه الأخيرة ، كما يقول الكاتب ، لايكون إلا بقدر « ماتحجبه من ميكانزماتها » . من ثم ، لايمثل القانون ، في هذه الحال ، وخاصة بالنسبة للمجتمعات الليبرالية ، إلا الحدود الصورية التى تضفى على الحرية معقوليتها وأشكال قبولها ، اذ أنه ، في حقيقة الأمر ، ليس مجرد مجموعة من العقبات التى تحول دون تحقيق رغبات الناس ، وانما نوع من التنظيم الضرورى للحرية ، وذلك بحيث يسمح للسلطة ، من جهة ، بالقيام بوظائفها ، ويترك للناس ، من جهة أخرى ، جزءا كبيرا — حتى ولو كان محدودا — من حريتهم .(٨)

**الجنس والسلطة :**

**علينا ان نتذكر ، على كل حال ، أن السلطة ، التى نحن بصددها هنا ليست مجرد أداة للدولة فى سبيل بسط هيمنتها وسيطرتها على مصائر الناس ،**

فهى لاتبرز فقط فى صوره الشرعية التى تتخدها المؤسسات وتمثلها أو تصوغها القوانين الرسمية ، ولاتشكل مجرد انعكاس لمصالح طبقة بعينها على بقية مصالح الطبقات الاخرى ذلك أن كل هذه المظاهر المشار اليها ليست أسبابا ، وانما نتائج وآثار لعلاقات القوى الفعلية التي تسود في مجتمع من المجتمعات . من ثم ، فإن فكرة فوكو لا تقوم هنا على دراسة جانب واحد من وظائف علاقات القوى ، ونقصد به جانب الحكام أو الفئات المستحوذة على أدوات السلطة ، وإنما تأخذ فى الاعتبار كل حلقات السلسلة الاجتماعية فيما تتعرض له من ضغوط وتوجيهات وفيما تقدمه كذلك من ردود فعل ومواجهات مضادة . لذلك لا توجد عند فوكو ، في حقيقة الأمر ، سلطة بدون حركة مقاومة ، وهذه المقاومة هي جزء داخلي من السلطة ، لأن السلطة قوة ولا معنى لقوة من غير مقاومة ورد فعل . ولما كانت كل الأفعال تحدث بشكل ما آثارا ، وكل ضغوط تقابل بضغوط مقابلة ، فإن الأمور تنتهي بما يشبه « التوازنات الموضعية المتحركة » التى تتولد في أغلب الأحيان من بروز — خلال حقب تاريخية محددة — بعض التشكيلات أو « الاستعدادات » ( dispositifs ) السائدة التى تمثل ، فى الواقع ، نقاط القوة في قلب التوازنات وضروب السيطرة أو الغلبة المؤقتة التى تتم .(٩)

إن نقاط القوة هذه هى التى يحاول فوكو استنباطها من حركة الصراع الاجتماعي ويعمل على بلورتها لا من خلال الصورة الظاهرية للقانون ولا انطلاقا من دور المؤسسات الرسمية ، ولكن ابتداء من الممارسات التاريخية التى تتم بالفعل فى هذه المؤسسات أو التى أدت إلى قيامها ، والتى تبرز عبر الصياغات القانونية ولكن فى صورة بعيدة كل البعد عن التطابق الكامل معها ، إذ أن هذه الممارسات ، كما سبق القول ، هى التعبير المباشر عن علاقات القوة الدائبة الحركة والتغيير ، بينما الصياغة القانونية هى انعكاسها النظرى أو الصورى مع ما يفرضه هذا من مسافة ضرورية تقع بين مستوى الممارسات الواقعية وبين مستوى الممارسات الخطابية .

وهنا قد يسأل سائل عن السبب الذى يدفع فوكو إلى ربط السلطة بالجنس ، بعد أن كان قد ربطها — وهذا منطقى أكثر — بنشأة عقوبة الحبس وعلاقتها ببلورة نظم الضبط . وليس من شك فى أن الرد على هذا التساؤل جد بسيط ، ألا وهو أنه ليس هناك أفضلية بعينها لدى الكاتب لدراسة الجنس كظاهرة فى حد ذاتها ، إذ أن المقصود من الدراسة هو استكمال تحليل العناصر المختلفة التى تتكون منها السلطة أو التى تنفذ منها للتأثير على حركة المجتمع والأفراد ، هذا بالاضافة إلى الأهمية الخاصة التى يشكلها الجنس على مستوى الاشكالية الأخلاقية . فالعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة تملك ، بجانب الصور التنظيمية المختلفة التى تخضع لقواعد التغير الاجتماعى ، هذه الخاصية الفريدة التى تربطها بالدفعات الحيوية الأولية ، والتى كانت سببا فى كثير من المجتمعات القديمة لاضفاء صفات القدسية عليها ، أو على الأقل صفات تتجاوز بكثير حدود المعقولية العملية الواضحة . ولكن ، فى الواقع ، أن الذى لفت نظر فوكو ، بالنسبة للجنس ، ليس هو جانب الدفعات فى حد ذاته على طريقة جورج بطاى ، وإنما دوره فى بلورة تقنيات خاصة من جهة بتنظيم مسائل السكان والقضايا البيولوجية والاقتصادية المتصلة بها ، ومن جهة أخرى بما يسميه فوكو « تقنيات الذات » ، وهى هذه القدرة التى يملكها الجنس على طرح قضية الأخلاق ، أى العلاقة التى تربط بين الانسان الحر وبين قدرته على تنظيم دفعاته الأولية وتحديد مسئوليته تجاه المجتمع وتجاه نفسه ، وهو الأمر الذى سيدفع الكاتب إلى البحث عن الجذور التاريخية لهذا « الاهتمام بالذات » الذى يعد القبلية الضرورية لقيام المفاهيم الأخلاقية الذاتية فى الغرب المسيحى .

ولعل هذه القبلية التاريخية ، التى ينطلق منها فوكو على الدوام فى فهمه للظواهر الثقافية والاجتماعية ، هى التى دفعته إلى ملاحظة هذه النزعة الفريدة ، التى يتميز بها الغرب ، نحو تحويل « الظاهرة الجنسية » إلى مجال معرفى وثيق الصلة باستراتيجية التنظيم الاجتماعى . ولا غرو ، من ثم ، أن يتبين لفوكو أن هذه القابلية للصياغة الخطابية ما كانت لتتم إلا لأن هناك علاقات قوى قد حددت الجنس كموضوع ممكن ، وأن هذا الاختيار ما كان ليتم بدوره إلا إذا

كانت السلطة قد وجدت من التقنيات المعرفية والممارسات الخطابية ما يدفعها إلى هذا الاختيار نفسه . ومن هذا المنطلق ، الذى سيشكل موضوع التأمل الفلسفى الجديد لفوكو بعد قضايا السجن والجنون والرؤية الاكلينيكية ، تبرز أهمية بعض « البؤر » المعرفية ــ السلطوية الأساسية فى توجيه ظاهرة الجنس وتحديد دلالاتها التاريخية وأبعادها التكتيكية بالنسبة لبناء المجتمع الغربى الحديث . وليس من شك فى أن هذه البؤر التاريخية ، التى سيتشكل حولها المجال المعرفى للجنس ، هى العلاقة التى تنشأ منذ العصور الوسطى(١٠) بين الراهب والمعترف حول طقس الاعتراف ، ومجموعة الآراء والأفكار التى تكونت حول « جسم الطفل » ، وما ارتبط بها ، منذ القرن الثامن عشر من ملاحظات منهجية لسلوك الطفل ولمن يحيط به ، وأخيرا مجموعة الآراء والخيالات التى تكونت حول « جسم المرأة » وعملت على صبغه بالصبغة الهستيرية(١١) .

وإذا كانت مثل هذه « البؤر » المعرفية تلفت نظر فوكو فى مجال الجنس ، فليس لأنها مجرد محاور فكرية تحكم مجال الممارسات الخطابية حول هذا الموضوع ، وإنما لأنها ، بجانب ذلك ، وثيقة الاتصال بما يسميه الكاتب « إرادة المعرفة » التى تشكل الخلفية الاستراتيجية العاملة وراء اختيار تقنيات وتنظيمات ومؤسسات أو قوالب معرفية دون غيرها . إلا اننا لا يجب أن نفهم من ذلك ، أن فوكو يهدف إلى بناء نوع من السببية الاجتماعية المنتجة ، على طريقة المادية التاريخية ، لأنواع الخطاب الأيديولوجى ، فهو لا يرمى إلا إلى إبراز عملية ترابط الأشكال المعرفية والسلطوية فى كل ضروب الممارسات التى تتم فى إطار مجتمع ما سواء على مستوى السلوك السياسى أو الصياغة المعرفية ذات المردود العملى . من ثم ، يمكن أن نفهم أن اختيار تقنية مثل « الاعتراف » لم يكن اختياريا عشوائيا ، وإنما كان يتلاءم ، على مستوى القبليات التاريخية ، مع هيمنة مفهوم « التقصى » (l'enquête) الذى سيسود كقالب معرفى إبان العصور الوسطى ، وذلك حتى انتشار مفهوم « الاختبار »

( examen ) مع بدايات الفكر الوضعى ، وبدلا من مفهوم « القياس » ( mesure ) الذى كان يحكم الفكر اليونانى القديم .

على هذا النحو ، نرى أن نموذجا مثل « القياس » ، كمحور أساسى لإمكانية قيام نسق متكامل من الاتصال والتراكم والتوزيع المعرفى ، لم يكن يعمل فحسب ، عبر امتداداته الدلالية كالإعتدال ، كوسيلة لقيام نوع من التوازن بين صراع العناصر والناس ، وإنما كذلك كمقولة أساسية للمعرفة الرياضية والطبيعية . أما بالنسبة لمبدأ « التقصى » ، ليس فقط كوسيلة لتبين الأحداث والتحقق من الوقائع والحقوق والملكيات ، وإنما كذلك كمقولة أساسية لقيام الملاحظة والتجربة اللتين ستشكلان أرضية المعارف الامبريقية والعلوم الطبيعية الناشئة ، فهو يتلاءم ، فى نظر فوكو ، مع نشأة الدولة الحديثة والانتقال من نظام العقوبة القائم على الانتقام والعنف إلى نظام يقوم على توقيع الجزاءات ، وبالتالى على ممارسات تتطلب التحرى والتقصى عن الوقائع وتفترض توفر الأدلة والبراهين . وحينما يستبدل مبدأ « التقصى » بنموذج « الاختبار » ، لا تكون الأهداف الاجتماعية أو السلطوية ، فى نظر فوكو ، هى مجرد اثبات المعايير والنظم وقواعد السوية واستبعاد الاستثناءات والانحرافات وحالات الشذوذ ، وإنما كذلك توفير الأسس التى تقوم عليها ممارسات العلوم الجديدة مثل الاجتماع والسيكولوجيا والطب والتحليل النفسين[١٢] .

خلاصة ذلك أن الاختيارات الاستراتيجية ، سواء على مستوى التنظيمات الاجتماعية الكبرى ، أو على مستوى الوحدات السلطوية الصغرى التى يعنى بها فوكو بوجه خاص ، ليست مجرد انعكاسات لأغراض الطبقات المهيمنة لأنها تنبع ، فى واقع الأمر ، من جميع مستويات المجتمع ، وعلى رأسها المستويات السفلية التى يوليها فوكو ، نظرا لكونها تشكل نقاط ارتكاز لسلطة ، اهتماما بالغا . من ثم يمكن فهم هذه الاستراتيجيات لا كتعبير عن حقائق أنطولوجية موجودة تدرك عن طريق الكشف والاظهار ، ولا كمجرد تصوير لعلاقات القوى الموجودة بطريقة ستاتيكية ، وإنما كإمكانيات تعديل الأوضاع وخلق

الظروف المناسبة ، بل وانتاج ضروب من الحقائق الهادفة . وليس من شك ، فى أن هذا التصور الانتاجى للعلاقات التاريخية سوف يشكل ، بالنسبة لفكر فوكو ، ميزة كبيرة ، ألا وهى القدرة على ادراك الطابع المتغير والسريع الحركة لعمليات توزيع مراكز السلطة ونقاط تبلورها واستقطابها فى حياة المجتمع ، وهو الأمر الذى لا يتم توضيحه وصياغته إلا بواسطة الممارسات الخطابية .

من هنا تبرز فكرة هذه « البؤر » ، التى أشرنا إليها ، والتى تبلور بعضها حول « جسم المرأة » بطريقة تضفى عليه خصوصية معينة وهى كونه مشبعا ، دون جسم الرجل ، بالطابع الهستيرى . ومن الواضح أن هذه الفكرة ليست ، بالرغم من الرواسب التاريخية التى تحملها ، حقيقة فى ذاتها ، فهى ، فى أغلب الظن ، عملية انتاج « اجتماعى ــ ثقافى » قُوِّم على أثره جسم المرأة بأنه طاقة سلبية خطيرة لابد من خضوعها ، لما يلازمها من أوضاع باثولوجية ، لحقل الممارسات الطبية . ولما كان من الصعب فصل الرؤية الطبية عن الوظيفة الاجتماعية للعلاج ، سرعان ما تم تكليف المرأة بمسئولية بيولوجية ــ أخلاقية ، إذ أن سلامتها وصحتها واتزانها أصبحت شرطا أساسيا لسلامة الأسرة وسلامة الأطفال الذين تتولى تربيتهم ورعايتهم .

ومن هذا المنطلق نفسه تم ، كما يقول فوكو ، الاهتمام ، خلال القرن التاسع عشر ، بالنشاط الجنسى للأطفال وبالجانب الاجتماعى لسلوك الانجاب ، كما تم اضفاء طابع المرض النفسى على كل ضروب البحث عن اللذة باسم الشذوذ والانحراف . على هذا النحو ، يلاحظ الكاتب أن « النشاط الجنسى » للأطفال كان يقوم على نوع من الازدواجية الغريبة ، وهى تأكيد الميل الجنسى لدى الأطفال باسم الطبيعة من جهة ، ومحاربته من جهة أخرى كنشاط مضاد للطبيعة والأخلاق . ومن هنا تهويل الأخطار الجسمانية والأخلاقية التى يمثلها أى « انحراف » لدى الأطفال ، وهذه الحرب الشعواء التى أعلنت فى أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ضد كل ضروب البحث عن اللذة الجنسية المنفردة ( L'onanisme ) . أما بالنسبة لاضفاء الطابع الاجتماعى والاقتصادى على عملية الإنجاب ، فنحن أمام ظاهرة نشأت ، فى الواقع ، قبل

اهتمام الأب « مالطس » نفسه بها ، وقبل محاولته تنظيرها فى شكل علاقة عكسية بين نمو الموارد الاقتصادية وزيادة معدلات النمو السكانى . ومن المعروف أن هذا الاهتمام كان يقود — ولا يزال — إلى ربط سلوك الانجاب ، سواء فى حالة الدعوة إلى الزيادة السكانية أو الدعوة إلى تحديد النسل ، بالتوعية الاجتماعية والسياسية والدينية والتدخل الطبى . وأخيرا ، بالنسبة لربط اللذة « الشاذة » بالمرض النفسى فقد يكون مرجع ذلك إلى كون « الانجاب » هو الوظيفة المشروعة الوحيدة التى يحددها الدين المسيحى للعلاقات الجنسية بين الزوجين ، من ثم ، قام مفكرو القرن الثامن عشر والتاسع عشر بعزل النشاط الجنسى فى صورة دفعات « بيولوجية » و « نفسية » مستقلة ، بحيث أمكن تحديد معايير سوية وتحليل أشكال من الانحراف أو الخروج على هذه المعايير ، وهو ما أدى ، فى نهاية الأمر ، إلى بلورة ضرب من الفلسفة التقويمية العامة للنشاط الجنسى وتحديد انعكاساته على السلوك الانسانى قاطبة(١٣) .

مهما يكن من أمر ، فإن هذه الأشكال ، التى يبرز من خلالها الجنس فى صورة ظواهر محددة ، لا تمثل ، فى نظر فوكو ، مجرد تعبير عن مناهضة السلطة لقوى الطبيعة ودفعاتها الجياشة العمياء ، سواء أكانت هذه السلطة تتمثل فى أجهزة الدولة وتوجيهاتها أو فى سياسات وبرامج المؤسسات الدينية والتربوية والأسرية ، ولا هى كذلك مجرد تعبير عن عالم من الأسرار والألغاز التى يناط بالعملية المعرفية كشف حجبها وتبديد غموضها . بل على العكس ، إن هذه الأشكال هى نوع من « انتاج الجنس » نفسه ، وهو انتاج تتوافر على إعداده ضروب من الميكانزمات أو التنظيمات التاريخية التى لا تعكس الواقع بقدر ما تعمل على خلقه وتوجيهه وتهيئة الأرضية اللازمة لقيام علاقاته بطريقة تتشابك فيها عمليات الاثارة والحث على التعبير الخطابى والتراكم المعرفى من غير أن تغيب عن ذلك كله امكانيات الضبط والتنظيم ومواجهة المقاومات على ضوء ما تفرضه ألوان الاستراتيجيات المعرفية — السلطوية الغالبة خلال الحقبة التاريخية الخاضعة للدراسة(١٤) .

**التنظيمات الجنسية :**

ليس من شك فى أن أهم التنظيمات التى عرفتها العلاقات الجنسية فى أى من المجتمعات البشرية يمكن ردها إلى نوعين رئيسيين ، وهما : كما يسميها فوكو ، « جهاز المصاهرة » (Dispositif d'alliance) « والجهاز الجنسى » (dispositif de sexualité) . ولقد ساد التنظيم الأول فى أوربا الغربية طوال العصور الوسطى وحتى قيام التنظيم الثانى مع نشأة المجتمع الغربى الحديث ابتداء من القرن الثامن عشر . ومن الواضح أن « جهاز المصاهرة » يتلاءم أكثر مع المجتمعات التى تقوم على عناصر التجمع أو التكتل القبلى بعامة ، ومع طبيعة المجتمع الاقطاعى فى الغرب بصفة خاصة حيث يشكل الزواج إحدى الدعائم الرئيسية لتماسك علاقات القرابة والحفاظ على نظام الإرث . ولعل هذا ما يفسر لنا جيدا هذه الخلافات المستمرة بين الحكام وبين الكنيسة الكاثوليكية إبان العصور الوسطى بصدد خرق المحرمات الدينية فيما يخص الزواج بين الأقارب(١٥) .

مهما يكن من أمر ، إن الهدف من نظام المصاهرة هو الحفاظ على العلاقات الأسرية والاجتماعية السائدة وعلى القوانين التى تنظمها بطريقة صارمة ، بينما يعمل النظام الجنسى على تحرير الارتباط بين الزوجين من قواعد القرابة والحفاظ على الإرث والأوضاع الاجتماعية المتوارثة . وإذا كان نظام المصاهرة تناط به بعض الوظائف الاقتصادية مثل الحفاظ على الثروة ونقل الملكية بصورة متماسكة ، فإن النظام الجنسى لا يخلو ، هو الآخر ، من الأبعاد الاقتصادية ، وإن كان يبدو أكثر ارتباطا بالعواطف والمشاعر واللذة ، ذلك أنه يرتبط ، فى

نظر فوكو ، بالجسد سواء فى وظيفته الانتاجية أو الاستهلاكية ، أى أنه إذا كان نظام المصاهرة يخدم ، فى المقام الأول ، وظيفة الإنجاب أو التناسل المشروع ، فإن النظام الجنسى غايته التكاثر أيضا ، ولكنه يتميز عن الأول بالتنوع والابتكار وبقدرته على إثراء المعرفة بالجسد وأسراره ، وبالسيطرة على السكان بطريقة بالغة الدقة والنفاذ .

الا أنه بالرغم من انتشار النظام الجنسى ، الذى لا يمكن أن يترعرع فى ظل مجتمعات تقوم على القمع الجنسى ، فإن نظام المصاهرة لم ينقرض تماما ، ولا يمكن أن ينقرض طالما أن الزواج يظل شكلا من الأشكال الرئيسية للتوارث ونقل الثروة فى المجتمع . ويرجع فوكو نشأة النظام الجنسى إلى جذور ضاربة فى العصور الوسطى ، وهى التى تبلورت حول طقس التوبة والغفران والتى يدور فيها الاعتراف ، بشكل جوهرى ، على خرق المحرمات الجنسية مثل العلاقات خارج الزواج والزنا بالمحارم وممارسة العلاقات الجنسية فى أوقات الصيام والأعياد والحيض والحمل والوضع(١٦) والزواج من الأقارب المحرمين . الا أن هذا المنظور الدينى ، الذى يقوم على فكرة المشروعية واللامشروعية فى تنظيم السلوك الانسانى ، سرعان ما عرف نوعا من الانزلاق نحو « اشكالية » خاصة بالجسد ، خاصة وأن تركيز الاهتمام بالاعتراف وتحليل الذات عليه يفسح المجال — من غير شك — لتوسيع دائرة المعارف والأحاسيس والخلجات والانفعالات التى تفجرها دفعات الرغبة والشهوة وتولدها دغدغة اللذة والمتعة وهو الأمر الذى ينتهى بتشكيل « ظاهرة جنسية » مميزة فى قلب نظام أو جهاز كان يقوم أساسا لخدمة أهداف اقتصادية واجتماعية ، وهو نظام المصاهرة(١٧) .

ويعتقد فوكو أن خلية الأسرة الحديثة ، كما تحددت وفقا لقيم القرن الثامن عشر ، أى على أساس محوريها الرئيسيين : محور الزواج — الزوجة من جهة ، ومحور الأهل — الأولاد من جهة أخرى ، قد ساعدت على نمو وتطوير هذا النظام الجنسى فى بعض الاتجاهات المحددة ، ألا وهى بلورة الجنس حول جسم المرأة واضفاء طابع التبكير الجنسى على الأطفال وتحديد النسل وأخيرا تشكيل ظاهرة الشذوذ . إن الأسرة الحديثة ستلعب ، فى نظر فوكو ، دور البوتقة التى

تمتزج فيها عوامل القانون والشرعية الخاصة بالمصاهرة واقتصاديات اللذة والأحاسيس التى تبلورها النزعة الجنسية الحديثة ، وهو الأمر الذى سيجعل من الأسرة الغربية الحديثة مسرحا لانبثاق عواطف الود والمحبة والأحاسيس الجنسية كما ستكون مجالا حتميا لنشأة الغوايات الخاصة بالزنا بالمحارم ، ذلك أن مبدأ تحريم الزنا بالمحارم لابد أن يقوم بوظيفته داخل الأسرة حفاظا على نظام المصاهرة ، كما أنه سيشكل فى الوقت نفسه ، ككل تحريم ، مصدر قلق وحيرة كثيرا ما يدعوان إلى خرقه ورفضه وذلك حتى تستمر الأسرة فى المحافظة على دورها فى الإثارة الجنسية . ومن ثم تشكل الأسرة النظام الأفضل لترويض الجنس واخضاعه لسيطرة الشرعية والقانون .

إن هذا الجهاز الجنسى ، الذى نشأ ، كما رأينا فى البداية ، مع قيام طقس التوبة وتعميمه ابتداء من القرن الثالث عشر فى صورة طقس الاعتراف قد جعل للأسرة وظيفة بالغة الدقة والحساسية ، الأمر الذى أضفى على العلاقة الجنسية بين الزوجين طابعا نفسيا شديد التوتر ، وهو ما ولد حاجة الأسرة ، مع مرور الوقت ، إلى الاعتماد ليس فقط على المربيين والمرشدين الروحيين ، كما كان الأمر حتى القرن السابع عشر ، وإنما كذلك على الأطباء والمتخصصين النفسيين بعد ذلك . وهكذا ارتبطت الحاجة إلى الطبيب بظهور نوع من التمزق الداخلى فى الكيان الجديد ، الذى يشكل خليطا من نظامى المصاهرة والجنس ، وذلك لأن اضطراب العلاقة بين النظامين فى اطار الأسرة الجديدة سرعان ما ولد ألوانا من الخلل عمل الطب على تحليلها وتشخيصها فى صورة « عصبية » المرأة أو « برودتها » أو فى صورة « العجز الجنسى » للرجل أو فى صورة « السادية » و « الشذوذ » و « هستيرية » المرأة و « انهاك » الطفل المبكر جنسيا . من ثم ، لا يمكن ــ فى نظر فوكو ــ فصل دور الطب فى بلورة المشاكل الجنسية للأسرة ومحاولته صياغتها فى اطار خبرة علمية خاصة ، مثلما كان يقوم به شاركو من علاج على ضوء النموذج العصبى ، عن دوره فى دفع الأسرة إلى الاهتمام بموضوعات الجنس كأشياء لها خطورتها الفادحة على حياتها ومستقبلها(١٨) .

ليس بغريب إذن أن يلتقى التحليل النفسى ، الذى نشأ فى مجال البحوث الطبية والعصبية قبل أن يتجاوزها ، بالدور التكوينى الذى تلعبه علاقات المصاهرة والقرابة والزنا بالمحارم كخلفية تفسيرية للمشاكل الجنسية التى نشأت وتبلورت فى إطار الأسرة الحديثة ، وهو الأمر الذى يوضح لنا ، فى نظر فوكو ، أن الجنس لم ينشأ كظاهرة طبيعية مستقلة وإنما نشأ بفضل القانون وفى اطار التحريمات الشرعية ، وذلك لأن الانسان لا يلتقى بالرغبة إلا عبر العلاقات الأسرية التى استطاع التحليل النفسى أن يكتشف دورها المؤثر عبر التقاء الطفل بأمه كموضوع للرغبة واصطدامه ، فى الوقت نفسه ، بالسيادة الأبوية التى تعد الأم رمزا من رموزها(١٩) .

**الجنس بين القمع والتشجيع :**

لعل أطرف ما يذهب إليه فوكو فى تبنيه لنظرية تشجيع التراكم المعرفى فى مجال الجنس من قبل السلطة هو اعتماده على عين المعطيات التى يعتمد عليها أصحاب النظرية القمعية فى تفسيرهم للظاهرة الجنسية وتطورها عبر التاريخ . غير أن الفرق بين المنحيين هو أن فوكو يفطن إلى التناقضات التى يقوم عليها التفسير الظاهرى للرؤية القمعية للجنس ، بينما تقوم هذه الأخيرة ، خاصة عند بعض المؤرخين الماركسيين ، على رؤية ميكانيكية منهجية يتم من خلالها ربط القمع الجنسى بعمليات الاستغلال الاقتصادى والبشرى التى ممارسته الطبقات البرجوازية ضد العمال . غير أن هذه الرؤية القمعية لها أيضا روادها من قبل المؤرخين الوضعيين لأنها تتلاءم بصورة أفضل مع الواقع الظاهرى للأحداث وتطور المذاهب والحركات الدينية خلال التاريخ الحديث(٢٠) .

على كل حال ، إن المتأمل لما يمكن تسميته بتاريخ الجنس يمكنه أن يلاحظ نوعا من التشدد الدينى والروحى الظاهر فى قلب المجتمع الكاثوليكى خلال القرن السابع عشر ، وذلك كنوع من رد الفعل القوى الذى تتطلبه الحركة الاصلاحية الكاثوليكية فى مواجهة المد البروتستانتى . وإذا كانت هذه الحركة المتشددة قد عملت على إحياء كثير من التحريمات والنواهى الأساسية فى الدين

المسيحى ، إلا أنها لم تتطور بطريقة متسقة أو مطردة خلال العصور اللاحقة ، فهى قد عرفت نوعا من الانكسار خلال القرن الثامن عشر ، ثم نوعا من الازدهار فى القرن التاسع عشر ، وذلك حتى تخبو نهائيا خلال القرن العشرين . غير أنه مهما يكن من أمر هذه الصورة العامة لتطور الحياة الجنسية ، فإن الرؤية « الحفرية » التى يلجأ إليها فوكو ، ترينا الأشياء من منظور آخر . فالكاتب يركز اهتمامه على نقاط التغير والتحول الجذرية التى تتم فى نطاق الممارسات الفعلية وبالذات عند نقطة التقاء الممارسات بالتقنيات المستخدمة من قبل المؤسسات ذات الطابع السلطوى سواء أكانت الكنيسة أم الدولة .

ذلك أن طقوسا مثل شعائر التوبة والغفران ، التى كانت قائمة فى العصور الوسطى ، وفاعلية مبدأ الاعتراف الذى قضى به مجمع « لاتران » الكنسى بحيث يشمل المدنيين بجانب رجال الدين ، كانت من غير شك ، فى نظر الكنيسة ، ألوانا من التنظيمات الضابطة للسلوك الأخلاق وبعض الوسائل المستخدمة فى قمع الانحراف الجنسى . غير أن هذا لا يمنع ، فى الوقت نفسه ، أن نرى أن هذه التنظيمات ، وفى اطار المنظور المسيحى نفسه للخطيئة ، يمكنها أن تعمل كتقنيات ومناهج فى سبيل بلورة ضروب من المعارف التحليلية البالغة الدقة عن النفس البشرية وما تتعرض له من فنون الغواية والرغبة والشهوة . وإذا كانت هذه التقنيات موجهة بصفة أساسية نحو المحافظة على السلوك « القويم » للمؤمن المسيحى ، ومساعدة رجال الدين فى ارشاد وتوجيه أفراد رعيتهم ، الا أنها تتيح ، فى الوقت نفسه ، بسبب طبيعتها المعرفية وقابليتها النموذجية للتعميم امكانيات استخدامها من قبل مؤسسات وهيئات ليست متصلة بالكنيسة وأهدافها بالضرورة . ويبدو أن هذا ما تم وقوعه ، كما يذهب فوكو ، إبان القرن الثامن عشر حيث قامت الدولة بتبنى هذه التقنيات ، لا من منظور الخطيئة ولكن من منطلق الدراسات الطبية والاقتصادية والتربوية التى تقضى بفهم السكان والحياة الجنسية للأفراد كقضية عامة تخص الثروة القومية وقوة المجتمع والدولة(٢١) .

إن هذا التحول يبرز ، كما نرى ، من خلال ثلاثة محاور رئيسية ، وهى أولا العناية بتربية الأطفال وحمايتهم من الانحرافات الجنسية ، وهو مجال سيظل فيه للكنيسة دور فعال ، وثانيا الاهتمام المتزايد من قبل الأطباء بالحياة وبالأمراض العصبية التى تتعرض لها ، وهو الأمر الذى أقام نوعا من الربط الوهمى بين ما سمى فى القرن الثامن عشر « بالأبخرة » ( Vapeurs ) وبين معالجة الهستيريا وبين هذه وبين الطرق المشبوهة التى كانت تعالج بها ، منذ العصور الوسطى ، حالات « التسلط » والمس الشيطانى ، وما أثار أخيرا الاهتمام بدراسة السكان بسبب انتشار الوسائل الخفية لتحديد النسل ، التى لم تسلم منها حتى القرى النائية .

مهما يكن من أمر ، إن أهم سمة لهذا التحول هو ما تضطلع به المؤسسة الطبية من دور قيادى يتم لها من خلال فرض مفاهيمها الجديدة للصحة والسوية على حساب المفاهيم الدينية التقليدية التى كانت تدور معظمها حول الموت والحياة والجزاء . أضف إلى ذلك أنه قد تم فى اطار هذا التحول نفسه ، الذى بدأ منذ النصف الثانى من القرن الثامن عشر وبلغ ذروته فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، انفصال الطب الجنسى عن تيار الطب العام ، بحيث تم عزل « الغريزة الجنسية » كما حدد لها مظاهر نشاط سوى ومظاهر اضطراب غير سوية وإن لم يكن لها أساس عضوى ، إلى درجة أن كاتبا ، مثل « هينريخ كان » فى كتابه عن « سيكوباثولوجيا الجنس » المنشور عام ١٨٤٦ ، كان ينسب إلى مظاهر الاضطراب هذه القدرة على توليد أمراض عقلية ونفسية خاصة ، وكذلك ألوان من الشذوذ والانحراف والعجز والظواهر الباثولوجية . كما حُدد للجنس دور كبير فى عمليات التحليل الوراثى ، وذلك لما أُلقى على عاتقه من « مسئولية بيولوجية » ، كما يقول فوكو ، فى نقل الأمراض التناسلية وكثير من أنواع الشذوذ والانحراف والتصاهر المحرم ، وهو الأمر الذى دفع الدولة إلى الاهتمام بتنظيم عمليات الزواج والمواليد والوفيات وضبطها ، كما أدى إلى ظهور ضروب من الابتكارات التكنولوجية الخاصة بتحسين النسل إبان القرن التاسع عشر ، وهى « ابتكارات » تعد فى حد ذاتها نوعا من ردود الفعل

والحلول المقترحة لمعالجة ما كان يشيع من أفكار ونظريات حول تدهور النوع حيث كان يتم الربط بين الانحراف الجنسي وبعض الأمراض الوراثية العضوية أو النفسية ، وبين هذه الأمراض وظواهر العقم وضعف النسل والتشوهات الخلقية لا جرم ، من ثم ، أن تختلط المستويات الطبية والقانونية والأخلاقية والاجتماعية فى هذا الدور الجديد الذى يلعبه الطب . كما أنه من السهل ملاحظة اضفاء الطابع العلمى على كثير من الأحكام الأخلاقية الشائعة كالمجون والأغراق فى الشهوة والملذات ، هذا بالإضافة إلى الربط الذى سيتم بين الانحراف الاخلاقى والشذوذ الجنسى والفقر والجريمة(٢٢) .

إن هذا الاهتمام المستمر بابتكار وتطوير التقنيات الجنيسة خاصة خلال المرحلتين الرئيسيتين اللتين أعطيتا دفعة كبيرة لهذه الروح الابتكارية وهما مرحلة القرن السادس عشر وما وفره من وسائل الإرشاد ومناهج تحليل الغواية والرغبة ، ومرحلة القرن التاسع عشر وما طوره من تقنيات خطيرة الأثر ، لا شك يعد دليلا صارخا ، فى نظر فوكو ، على زيف النظرية القمعية التى يراد لها أن تنسحب على الفترة الممتدة من القرن السابع عشر وحتى القرن العشرين . أضف إلى ذلك أن فكرة ربط القمع الجنسى بنظرية استخدام القوى العاملة وتستخير الطبقات الكادحة فى خدمة الرأسمالية الصاعدة لا تقوم على أساس سليم . ذلك أن أشد هذه التقنيات صرامة لم تطبق فى البداية إلا على الطبقات السائدة ربما لحصولها على قدر أكبر من التعليم وربما لإحساسها كذلك بدورها الريادى وعملها على تحديد حجم صفوفها حفاظا على مكاسبها . ويعتقد فوكو ، من جهة أخرى ، أنه بالرغم من انتشار الوعى الجنسى وتعميمه عن طريق الوعظ الدينى ، الا أن الإشكالية الجنسية التى كانت تطرح بصدد ضبط الأسرة ، وربط عملية الإشباع الجنسى بحدودها الشرعية ، وكذلك قضايا الاهتمام بحماية الطفل من الشذوذ والانحرافات ، ومسائل العلاج والتقويم التى انتهى الطب إلى بلورتها بخصوص مخاطر الجنس والأمراض الوراثية التى قد تؤدى إليها العمليات الجنسية ، لم تكن تخص ، فى واقع الأمر ، الا الأسرة الراقية سواء أكانت من البرجوازية أو النبلاء .

أما بالنسبة للطبقات الشعبية ، فإن فوكو لا يعتقد بأنها قد خضعت بنفس الدرجة من القوة لعمليات إلضبط الجنسى التي التزمت بها الفئات الاجتماعية السائدة ، أو تأثرت بنفس الدرجة من الدقة بالمفاهيم المسيحية التى بلورتها تقنيات الاعتراف منذ القرن السادس عشر ، وهذا قد لا يبدو غريبا نظرا لانتشار الامية بين الغالبية العظمى من أفراد الشعب الفرنسى حتى بدايات القرن التاسع عشر . الا أن هذا لم يمنع ، مع ذلك ، من تأثر الفئات الشعبية بالميكانزمات الجنسية الجديدة التى أخذت تنتشر ابتداء من النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، وإن كان ذلك لم يكتشف الا فى أواخره حينما أخذ رجال الدين فى القرى يتهمون الفلاحين ، وهم فى ظاهر الأمر أكثر الناس بساطة وسذاجة ، بـ « خداع الطبيعة » ومعارضة تعاليم الكنيسة بغرض منع الحمل . كما أن هذا التأثر أخذ منذ عام ١٨٣٠ طابع التنظيم الشرعى حينما عملت السلطات الرسمية على إحكام الرقابة البوليسية على الطبقات العاملة فى المدن واخضاعها لمبادىء الضبط والتنظيم السياسى والاقتصادى والأخلاق ، وذلك إلى أن طورت حيالها ما عُرف فى أواخر القرن التاسع عشر بعمليات الضبط القضائى والطبى باسم حماية المجتمع والنسل من مخاطر الانحرافات والشذوذ(٢٣) .

ومن ثم ، يذهب الكاتب إلى أنه من الصعب ، بالرغم من حركة التشدد المعروفة التى قادتها الكنيسة الكاثوليكية منذ انعقاد مجلس الثلاثين ، التحدث عن عصر متسق ومتجانس للقمع الجنسى . الا أن فوكو لا يعطى الاولوية ، على كل حال ، فى اهتمام البرجوازية بالصحة والجسم إلى العوامل الاقتصادية والانتاجية وإنما إلى عوامل التمييز والرغبة فى التألق والظهور ولعل هذا التصور يحظى ببعض المصداقية حينما نقارنه بما هو مأثور من عادات العامة من الشعب الفرنسى ، ألا وهو اتسامها بالحرية الأخلاقية والانحلال النسبى مقارنة بالطبقات الوسطى على الأقل . ولعل هذه الصورة الشعبية تبرز بجلاء من خلال أعمال رابليه وديدرو وبلزاك وزولا الذى يبدو فيها رجل العامة أقرب ما يكون إلى « برميل الرواسب » منه إلى انسان متسق المعالم والشكل والهيئة الا أن فوكو يبنى ، مع ذلك ، عاملا هاما فيما يسميه ستخدام « التقنيات

الجنسية » ، وهو أن الغالبية العظمى من البرجوازية الصغيرة قد بدأت تطبق ابتداء من النصف الثانى من القرن الثامن عشر ما سمى بظاهرة تحديد النسل أو « المالطسية » ، ولم يكن ذلك حفاظا على المظهر واللياقة البدنية وإنما تثبيتا للدخل وتخوفا من التقلبات الاقتصادية العنيفة التى عرفتها فرنسا خلال فترة التحول الطويل إلى الرأسمالية الصناعية ، ونحن هنا بصدد عقلية راكدة عانت منها فرنسا طويلا إلى درجة أن بعض المؤرخين ينسبون إليها عوامل ضعف النمو السكانى فى فرنسا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، ولا أريد أن أقول هزائمها أمام الالمان .

إن فوكو يعتقد بأن أول مظهر من مظاهر « الوعى الطبقى » للبرجوازية هو اهتمامها بالجسد والصحة ورفضها أن يكون للطبقات الشعبية نفس الاهتمام . من ثم هذا الوضع المتدهور التى كانت عليه الحالة الصحية للطبقة العاملة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر . وفى الواقع ، يرى الكاتب أن صحة العمال لم تشكل مشكلة بالنسبة للبرجوازية إلا مع تزايد التكدس العمالى بالمدن وانتشار الأوبئة والأمراض المعدية ، كالكوليرا عام ١٨٣٢ ، والدعارة والأمراض التناسلية . ومن هنا نشأت ، فى رأيه ، فكرة تنظيم السكان وتطوير الصناعة الثقيلة وتوفير الأيدى العاملة المدربة والمتعلمة . ومن هنا قامت كذلك تكنولوجيا كاملة للضبط كالمدرسة وسياسة الإسكان والصحة العامة ومؤسسات الإعانة والتأمين والأجهزة الادارية اللازمة لنقل « الجهاز الجنسى » الخاص بالبرجوازية إلى الفئات الشعبية حتى تصبح صحة العمال عاملا من عوامل سيطرتها وقوتها بعد أن كانت تمثل ، فى البداية ، إحدى الأخطار المحتملة التى تتهددها . غير أن نقل هذا الجهاز الجنسى إلى الشعب لم يكن ، بما يتضمنه من آثار معقدة تمس الجسد والسلوك الأخلاق والعلاقات الاجتماعية ، عملية سهلة أو بسيطة . من ثم اصطدامه بنوع من المقاومة العنيفة من قبل الطبقات الشعبية ، وتنوع انعكاساته وآثاره على سلوكياتها وعاداتها نظرا لارتباطه أصلا بالبرجوازية من الناحية التاريخية .

الا أن فوكو يعتقد بأن انتقال الجهاز الجنسي البرجوازى الأصل إلى الفئات الشعبية لم يتم بدون تحفظات وقيود ، إذ أن البرجوازية حاولت أن تحتاط لنفسها بإقامة نوع من الحاجز أو « الخط الفاصل » الذى يحتفظ لها بخصوصيتها وتميزها داخل الاطار العام للجهاز الجنسى بعد نشره وتعميمه . ولقد برز هذا التميز عبر ما يشبه الصرامة الأخلاقية أو التمسك بفضائل الطبقة الراقية أو القيادة التى يرتبط سلوكها بالشرعية القانونية . ومن ثم ظهر تمسك البرجوازية بالقانون والشرعية فى تحديدها وتنظيمها للعلاقات الجنسية داخل الأسرة فى صورة عملية قمعية وفى صورة محافظة على الأسرار والحقائق الخاصة بها . ويعتقد الكاتب أن هذا الاتحاد الذى يتم بصورة واضحة بين القانون والجنس ، هو الذى سيفتح المجال لقيام التحليل النفسى ، وذلك بقدر ما يربط هذا الأخير بين التحريم القانونى والرغبة فى خرقه أو التمرد عليه ، وبين سطوة النواهى وعمليات الكبت التى يناط به فك أسارها فى صورة خطاب أو فى شكل من أشكال العلاج التى يلجأ إليها . وهكذا يأخذ التحليل النفسى شكل العودة إلى تقنية الاعتراف التقليدية ، وهى الحث على الاباحة بخفايا النفس ، ولكن بغرض رفع الكبت هذه المرة . ولا جرم ، من ثم ، أن يحدد هذا الالتقاء « الأركيولوجى » الاشكالية المعرفية الغربية فى صورة محاولة أو سعى دائب لكشف الحقيقة عن طريق طرح التساؤلات حول قضية المحرمات(٢٤) .

**السلطة وتنظيم الحياة :**

يذهب فوكو إلى أن حق التصرف فى حياة أو موت أفراد الرعية كان جزءا لا يتجزأ من سلطة الحاكم القديم ، وهى سلطة ورثها ، بالنسبة للمجتمع الغربى ، من سلطة الأب فى الأسرة الرومانية . غير أن هذا الحق الملازم لمبدأ السيادة أخذ يفقد طابعه المطلق مع بدايات نشأة الدولة الحديثة . ذلك أن الحاكم لم يعد يمارس حقه فى القتل أو فى تعريض حياة رعيته للهلاك إلا حماية للدولة أو دفاعا عن ذاته كرمز للسلطة الشرعية . وهذا ما يؤدى ، فى نظر الكاتب ، إلى تأسيس ما يسميه « بالحق اللامتوازى » لسلطة الحاكم ، وهو ما

يتحقق حينما يمارس هذا الأخير سلطته على الحياة إما بالقتل وإما بالامتناع عنه ، أى أنه إما يأمر بالموت فيأخذ الحياة وإما يسمح بالحياة فيمنع الموت .

ويرى فوكو فى هذا الحق تعبيرا عن مرحلة تاريخية من مراحل السلطة التى كانت تقوم فيها أساسا على مبدأ « الأخذ » أو الاستيلاء سواء أكان هذا الأخير ينصب على حياة الأفراد أو ثرواتهم أو أجسامهم . الا أن حق الاستيلاء هذا لم يعد ، كما يبدو ، ابتداء من العصر الكلاسيكى ، هو الصورة القانونية الرئيسية إذ أنه يندمج فى اطار أكبر من الأشكال والاجراءات القانونية التى عملت على تحويل السلطة من مجرد أداة استلاب وقمع وتدمير إلى عملية تكوين وتنظيم وتدعيم لقوى الحياة . على هذا النحو ، كما يقول الكاتب ، يصبح حق الموت بالرغم من استمرار الحروب واستبداد الحكام فى العصور الحديثة والمعاصرة ، مكملا لحق الحياة ، فهو لم يعد مجرد تعبير عن انتقام الحاكم وبطشه أو صورة من صور الدفاع عن نفسه ، وانما أصبح ضرورة من الضرورات التى تفرضها احيانا متطلبات الدفاع عن حق الحياة . الا أن الحياة المقصودة هنا ، والتى تبرر أحيانا بإسمها الدعوة إلى الحرب والدمار ، ليست تلك التى تعنى استمرارية السلطة والسيادة فى أيدى الحكام ، وإنما التى تهدف إلى بقاء النوع والحفاظ على الأسس « البيولوجية » لحياة الشعوب(٢٥) .

من ثم ، أفول قيمة الموت وانحسار الطقوس التى كانت تلازمه فى الحضارات القديمة ، وليس ذلك ، دليلا ، فى نظر الكاتب ، على عدم قدرة الانسان الحديث على تحمل شدة الموت ولوعته ، وإنما بالأحرى على انحسار المظاهر والاجراءات السلطوية التى كانت تحيط به . فالموت كان فى واقع المعتقدات الدينية القديمة ، وما زال فى كثير من القلوب المؤمنة ، نوعا من الانتقال من سلطة دنيوية مباشرة إلى سلطة دينية عليا ، وهو ما لايخلو ، فى الحالتين ، من طابع احتفالى أو شعائرى . أما الآن ، أى منذ قام الطب الحديث بالاعتماد على تشريح الموتى لفهم أسرار الحياة ومنذ أسس فرويد وجود الانسان والحضارة على صراع الأعماق الذى تقوم به دفعات الموت ودفعات الحياة(٢٦) ، فإن السلطة لم تعد ترتكز على الترهيب بالموت أو حتى تلجأ إليه فى

ردع المجرمين إلا عند الضرورة القصوى ، ذلك أنها أصبحت تنظيما للحياة وادارة لها ، وما الموت الا هذا الحد الذى تفرضه محدودية الانسان عليها والذى لا تملك حياله شيئا ، أو قل هو « سر من أسرار الحياة الخاصة » الذى لا تجد إلى السيطرة عليه سبيلا(٢٧) .

إن هذه السلطة ، التى تمارسها الحكومة الملكية على الحياة ، تتخذ خلال القرن السابع عشر شكل الاهتمام بالجسم الذى يعامل ، بسبب تأثير النموذج الميكانيكى السائد على المستوى المعرفى ، كآلة تخضع لقوانين الضبط والفعالية والاستخدام الأمثل ، غير أن هذه الصورة الميكانيكية سرعان ما يعمل القرن الثامن عشر على تعديلها باضفاء الطابع الحيوى عليها ، وهو الأمر الذى يوجه قبضة السلطة على الجسم البشرى فى اتجاهين رئيسيين : اتجاه الانضباط الذى يوكل إلى مؤسسات مثل الجيش والمدارس والورش والسجن واجب القيام به ، واتجاه التنظيم السكانى الذى تعنى به الدولة عن طريق مؤسساتها الصحية وينصب الاهتمام على حصر المواليد والوفيات وعدد السكان وعلى ربط هذه البيانات بمصادر الثروة وتوزيع علاقات الانتاج وتحديد عناصر الدخل القومى الذى تعد الضريبة إحدى أركانه الرئيسية . وليس من شك فى أن تطوير الدولة الكلاسيكية لمؤسساتها السلطوية بغرض السيطرة على القوى الانتاجية بشقيها القائمين على السكان من جهة وعلى مستوى التقنية الاقتصادية المتاحة من جهة أخرى ، سيكون له بحق ، كما يرى فوكو ، أثره البالغ فى دفع عملية التنمية الاقتصادية التى ستشهدها فرنسا وأوربا الغربية ابتداء من نهايات القرن الثامن عشر . وليس من شك فى أن ذلك سيكون له دور أكثر فعالية من فكرة « أخلاق الزهد » التى يعتبرها كثير من المفكرين ، على منوال فيبر ، عاملا هاما من عوامل نشأة الرأسمالية وتطورها فى الغرب .

وفى حقيقة الأمر ، إن فوكو لا يبتعد كثيرا عن الواقع التاريخى فى تقريره لأهمية الحياة والصحة ومسائل السكان فى القرن الثامن عشر ، خاصة بعد انحسار معظم الأوبئة الخطيرة التى كانت تهدد أوروبا فى العصور الوسطى وحتى بدايات العصور الحديثة وعلى رأسها الجذام والطاعون . واذا كانت حركة

التنمية الزراعية والصناعية لم تتطور فى فرنسا بعد بدرجة كافية حتى تحقق الانتقال إلى العصر الصناعى الذى لم يبدأ فيها الا منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر أى متأخرا بنصف قرن أو ما يزيد على الانطلاقة التى عرفتها انجلترا ، الا أن هذا لم يمنع من قيام الميكانزمات الأساسية والضرورية ، سواء على مستوى التنظيم الادارى أو السياسى ، لترشيد وضبط العمليات الاقتصادية والسيطرة على الظواهر السكانية والصحية ، وهو ما عكسه الفن والأدب ، بطريقة غنية عن البيان ، فى صورة وعى جارف بقوة الحياة وانكباب عارم على ملذاتها ومتعها الحسية ، وكذلك من خلال بلورة فلسفة مادية متكاملة تقوم عليها أيديولوجيا التنوير التى تدور فى معظمها حول مفاهيم كالتقدم والعقلانية والسعادة .

الا أن الذى يعنى فوكو هنا ليس هو التطور العام لفرنسا أو لبلاد اوربا الغربية ، وانما التأكيد على أهمية عنصر الحياة والارتفاع به إلى مستوى التظير البيولوجى من جهة وإلى مستوى التخطيط السياسى للدولة من جهة اخرى . ويربط فوكو بين هذه الظاهرة وبين نشأة ما يسميه بالطابع « السياسى — الحيوى » ( bio-politique ) للدولة ، وهو ما يفترض ادراك الانسان لوجوده فى صورة « كائن حى » وطرح هذا الوجود نفسه كاشكالية سياسية لا يمكن فصلها عن قضية تدخل الدولة على مستوى التنظيم السلطوى والمعرفى . كما أن اعادة طرح قضية الانسان من منظور الحياة والأحياء على حساب منظور الموت القديم والقيم الميتافيزيقية المتصلة به يفترض إعادة صياغة علاقة الحياة بالتاريخ ، وذلك بقدر ما تبدو ظاهرة الحياة من جهة ، كمحيط خارجى لا يخضع لايقاع التاريخ البشرى ، ومن جهة أخرى كسمة ملازمة لهذا التاريخ بما يفرضه عليها من تقنيات سلطوية ومعرفية متغيرة بالضرورة . أضف إلى ذلك أن هيمنة مفاهيم الحياة على السلطة غالبا ما يتم لصالح مبدأ « السوية » على حساب مبدأ « القانون » . ذلك أن القانون لا يمكن أن يقوم الا على القوة ، وقوته على حد السيف الذى يبطش بكل من يتجاوز حدوده ، أما السوية فتعبر عن سلطة هدفها الابقاء على الحياة والحفاظ عليها بواسائل تنظيمية مستمرة . ولكن اذا

كانت الحياة هى التى تصبح فى السلطة الجديدة ، وليس الموت ، أساس القيمة والمنفعة ، فليس ذلك معناه انقراض القانون وتقلص مؤسساته ، وإنما تحول وظيفته من أداة ردع وقمع إلى مبدأ سوية . وينبهنا فوكو إلى أنه لا يجب أن تخدعنا ، فى هذا الصدد ، نشاط الحركة القانونية والتشريعية إبان القرن الثامن عشر ، وخاصة خلال ثورة ١٧٨٩ ، لأن معظم القوانين الصادرة لا تشكل فى حقيقتها الا أشكالا لتبرير السلطة القائمة على السوية وتنظيم السوية . ومن ثم ، يقول الكاتب ، تتأكد الحياة كمحور وهدف أساسيين للصراع السياسى ، وإن كانت غالبا ما تتخذ من القوانين وسيلة تعبيرها الشرعى(٢٨) .

ويعتقد فوكو أن هذا الاهتمام بالحياة يلازمه بالضرورة الاهتمام بالجنس ، ذلك أن الجنس لا يمكن فصله عن « مناهج ضبط الجسم » وتقويته وحسن توزيع طاقته من جهة ، ولا عن موضوع « تنظيم السكان » من جهة أخرى ، الأمر الذى يتطلب العناية المستمرة بالحالة الصحية والنفسية للأفراد على المستوى الشخصى وعلى المستوى الجمعى على السواء . أى أنه اذا كان يتم فى هذا الصددنوع من الانضباط الجزئى أو الخاص للجسم الفردى بحيث يصبح جسم الفرد موضوع تتبع ومراقبة بل وقيمة فى ذاته ، فان هناك كذلك « سلطة الدولة » التى تعمل على إحكام قبضتها على الأجسام عن طريق جمع البيانات والاحصائيات وتخطيط السياسات الصحية والسكانية والاجتماعية ، بحيث يصبح الاهتمام بالجنس ليس مجرد اهتمام بالحياة الفردية للناس وانما اهتمام بحياة الأمة وبقاء النوع .

على هذا النحو يعمل فوكو على ربط سلطة الدولة الحديثة ، ابتداء من القرن التاسع عشر ، بما يسميه « ادارة الحياة » ، وهو الأمر الذى لا يمكن أن يتم الا على أساس سياسة أو استراتيجية تقوم على المزاوجة بين عمليات « تنظيم الجسم » وامكانيات استخدام الآليات السكانية . ويعتقد الكاتب أن المجتمع الحديث يتميز فى هذه النقطة الحاسمة عن المجتمع الاقطاعى التقليدى بأنه لم يعد قائما على مبدأ اراقة الدماء واهدار الحياة وانما على مبدأ الاهتمام بالجنس وتنظيمه

كقوة من قوى الحياة وبناء السكان واثارة المعرفة . الا أنه لا يجب أن نعتقد أن هذين النمطين من أنماط السلطة قد تعاقبا فى شكل تطور خطى متصل ، ذلك أن مبدأ سلطة الدم ، الذى يعتمد على صفاء العرق ، دعم وما زال يدعم كل أنواع الهيمنة أو السيطرة التى تقوم على العنصرية والفلسفات البيولوجية المتطرفة ، بينما عملت سلطة الجنس ، ابتداء من القرن التاسع عشر ، على صبغ القانون والنظم المعرفية والدلالية بصبغتها ، وهذا هو ما كرسه التحليل النفسى الفرويدى بفصله لمناهج التحليل عن علم طب الأعصاب وعما شاب هذا الأخير من اتصالات مريبة بقضايا الانحلال العرقى(٢٩) .

**ماهية الجنس :**

يحلو لفوكو بعد دمجه لظاهرة الجنس بالحياة وتعقب اثرها على تركيبة الأسرة والتنظيم السكانى وعلى بلورة مبادىء نظرية بيولوجية وثيقة الصلة بالمفاهيم العرقية أو العنصرية للسلطة فى الغرب ، أن يقول لنا بأنه تناسى دراسة ظاهرة الجنس نفسه ، أى دراسته فى علاقته بالوظائف الفيزيولوجية للجسم وبالتشريح والعملية التناسلية ومظاهر الرغبة . غير أن فوكو لا يعنى ، فى واقع الأمر ، بدراسة الجنس فى ذاته ، فهو لا يريد أن يقدم بحثا فى علم الجنس ولا دراسة عن التصورات الخاصة بالجسد وانما الذى يعنيه أساسا هو تحليل ظاهرة السلطة ، وهو الأمر الذى دفعه إلى اكتشاف العلاقات البالغة التشابك بين التاريخ والبيولوجيا ، خاصة حينما تصطنع السلطة ، على عتبة الأزمنة المعاصرة ، من تنظيم الحياة غاية لها .

الا أنه يبدو أن الاهتمام بدراسة الظاهرة الجنسية ( Sexualité ) نفسها كجزء لا يتجزأ من أدوات السلطة أو « كأثر من آثار ترتيباتها ، كما يقول الكاتب ، لا يمكن أن ينشأ من غير تحديد لمبدأ « الجنس » ( Sexe ) نفسه الذى ترتكز عليه سياسة السلطة . فيا ترى ما هو هذا الجنس ؟

إن الجنس ، إذا عزلناه عن الحياة الجنسية أو مظاهرها التى تخضع للتنظيم والترتيب ،لن يكون بالنسبة للسلطة ، فى نظر فوكو ، إلا « الآخر » ، أى

هذه المنطقة من اللامحدود التى لا تبرز إلا عبر مكونات تاريخية واجتماعية وثقافية تشكل بالنسبة له نقاط انبثاق وظهور وانتشار . ففكرة الجنس لم توجد مثلا فى الفكر المسيحى القديم بنفس الشكل الذى ظهرت عليه منذ قيام « الجهاز الجنسى » البيولوجى فى القرن التاسع عشر ، اذ أنها لم تكن تخرج عن دائرة الخطيئة والغواية وتأثيم النظرة إلى الجسد ، وذلك بقدر ما تبعد هذه النظرة عن عبادة الرب والتفرغ لصالح الأعمال . أما فيما يخص القرن التاسع عشر ، فيذهب فوكو إلى أنه قد ظهر اعتقاد بأن هناك ، وراء الوظائف الفيزيولوجية والخصائص التشريحية للأعضاء ووراء ما يتصل بها من أحاسيس ، شيئا محددا له أسراره وقوانينه الخاصة التى يجدر الوصول إلى معرفتها والتحكم فيها ، وهذا الشيء هو « الجنس » .

ولقد حاول القرن التاسع عشر ادراك هذا الجنس من خلال ثلاث ظواهر رئيسية : وهى أولا ظاهرة « هستيريا المرأة » التى تقوم على نوع من التعارض الغريب بين سمات الحضور ــ الغياب والوجود ــ النقص ، بحيث ينسب الجنس تارة إلى الرجل والمرأة بنفس القدر من المساواة ، ثم يسلب من المرأة ويضفى على الرجل ، وأخيرا يغدق كلية على المرأة وذلك إلى درجة اختلال وظيفتها الانجابية وظهور أعراض الهستيريا عليها ، وثانيا ظاهرة اضفاء الطابع الجنسى على الطفولة بطريقة لا تقل تناقضا إذ ينسب الجنس إلى الأطفال تشريحيا ويسلب منهم فيزيولوجيا ، أى أنه يعد نشاطا موجودا وإن كانت غايته الانجابية مفقودة . ولما كانت معايير السوية ترد عادة إلى تطابق الوظائف البيولوجية مع عمل الجهاز التشريحى ــ الفيزيولوجى ، فإن هذا النشاط يعد انحرافا لدى الأطفال ، خاصة وأن هناك أيضا وراء الجنس الدوافع الغريزية التى تعمل على تجاوز التناسق الوظيفى والغائى المحدد له . وأخيرا يظهر الجنس عبر تناقض ثالث لا يقل غرابة ، وهو تأرجحه على مستوى البعد الاجتماعى للانجاب ، بين الخضوع لضرورات الواقع وبين الخضوع لمبدأ اللذة عن طريق التحايل على الضرورات الاقتصادية ، وذلك باستخدام طريقة لمنع الحمل ، وأهمها فى هذه الفترة طريقة « قطع الجماع » ( Coitus interruptus ) .

ويعتقد فوكو أن التبريرات والتفسيرات المستخدمة فى تعليل هذه الظواهر الثلاث قد عملت على تجميع مجموعة من العناصر التشريحية والوظائف البيولوجية فى صورة وحدة وهمية انتهت باضفاء طابع العلم على الجنس، وبتحويلة إلى ضرب من العلية الشمولية التى لا يمكن من غيرها فهم أسرار الوجود والسلوك الانسانى . كما أن اضفاء طابع العلم على الجنس أتاح لبعض العلوم مثل البيولوجيا والفيزيولوجيا بلعب دور النماذج التى تغذى البشرية بمعايير السوية الجنسية . الا أن الأخطر من ذلك على المستوى السياسى فى نظر فوكو ، هو أن بلورة طابع الخصوصية العلمية للجنس حجبت العلاقة التنظيمية التى كانت تربطه بالسلطة وعملت على اظهار هذه الأخيرة فى صورة القوة القمعية التى تحاول اخضاعه والسيطرة عليه ، وهو الأمر الذى لا يمكن تخيله إلا من خلال منظور القانون والتحريم .

على هذا النحو يخلص فوكو إلى أن الجنس « فكرة مثالية » أنتجها ظهور الجهاز الجنسى نفسه فى علاقته بالتنظيمات السلطوية وبما يناط بها من إحكام السيطرة على الأجسام وعلى الطاقات والأحاسيس المتولدة عنها . وهو كذلك بما يرسمه من أفق خيالى غائب يقوم بدور المولد الخفى للمعانى والدلالات التى تشكل ذاتية الفرد الغربى ، وذلك إلى درجة أن هذا الأخير لم يعد يرى حقيقته فى خلاص روحه ونجاتها ، وإنما فى معمعة الدفعات الغريزية العمياء التى تحكم شعوره وتحدد هويته . كما أن هذا العنصر الخيالى ، الذى ولده الجهاز الجنسى ليكون له بمثابة وظيفة تبرر وجوده وتحقق غايته ، عمل على خلق جو لا يهدأ من الرغبة فى الجنس وفى الحصول عليه وفى اكتشافه وصياغته كحقيقة يسعى إليها الانسان دوما تحقيقا لذاته وتأكيدا لكيانه . ومع ذلك ، فالفرد الغربى مخدوع إلى أقصى حد إذ أن قابلية الجنس للرغبة هى التى توهمه بأنه فى سعيه إلى معرفة الجنس والحصول عليه يؤكد حقوقه وحريته ضد السلطة ، بينما هذه القابلية هى التى تربطه فى الواقع بجهاز الجنس وبما ولده فى نفسه من أوهام التعرف على ذاته من خلال سراب الجنس(٣٠) .

(١) Norbert Elias, **op.cit.**, p.259

(٢) J.G.Merquior, **op.cit.**, p.145

(٣) يعتقد فوكو أن الغرب يتميز عن الشرق بهذا العلم اذ أن الشرق ، فى نظره ، لم يعرف الا « فنونا للجنس » ( ars erotica ) الا أن هذا « الشرق » الذى يشير إليه فوكو لا يتجاوز فى الواقع الصين القديمة التى تتوفر عنها دراسة :

Robert Van Gulik, **la vie sexuelle dans la Chine ancienne**, Paris, Gallimard, 1971 ( ترجمة عن الانجليزية )

(٤) هذا الاجراء جزء من الاصلاحات الكثيرة التى أقرها « مجلس الثلاثين » ( Concile de Trente ) لدعم الكنيسة الكاثوليكية فى مواجهة انتشار الحركة البروتستانتية . ويُحدد تاريخ هذا المجلس بالفترة التى تمتد من ١٥٤٥ إلى ١٥٦٣ . انظر :

J.G.Merqior, **op.cit.**, p.142

(٥) M.Foucault, **Histoire de la sexualité** (1). **La volonté de savoir.** Paris, Gallimard, 1976, pp. 91-94

(٦) **المرجع نفسه** ، ص ص ٩٨ — ١٠٩

(٧) انظر فى هذا الصدد : Didier Eribon, **op.cit.**, p. 287

(٨) M.Foucault, **la volonté de savoir**, op.cit., pp. 110-114

(٩) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٢٢ — ١٢٨

(١٠) إن الربط بين الجنس والسلطة يبدأ بشكل واضح منذ القرن الحادى عشر مع بروز شخصية اصلاحية قوية مثل شخصية الأسقف الألمانى "Bourchard" الذى دعم سلطته الرعوية ليس باصدار مجموعة من الارشادات والقواعد التنظيمية الضرورية لقيادة الرعية ( Decretum ) فحسب ، وانما كذلك بانشاء نظام « الوشاة » يقومون باختيار الناس لمعرفة مدى تمسكهم بالتعاليم الدينية ، وذلك عن طريق طرح الأسئلة الدورية عليهم وإعلام الأسقف بأشخاص المخالفين لتوقيع العقوبات « الشرعية » عليهم . ولقد وجد أن مجموع المخالفات التى حددها الأسقف تبلغ ٨٨ منها على الأقل ٣٠ مخالفة خاصة بالزواج والمسائل الجنسية . انظر :

Georges Duby, **la chevalier, la femme et le prêtre.** Paris, Hachette, 1981, pp. 65-69

(١١) M.Foucault, **La volonté de savoir**, pp. 129-130

(١٢) M.Foucault, **Resumé des cours**, pp. 19-23

(١٣) M.Foucault, **La volonté de savoir,** pp. 137-138

(١٤) **المرجع نفسه** ، ص ١٣٩ .

يقول « ريمو بوديل » فى هذا الصدد : « ان استخدام الجنس كأداة حاسمة للسلطة فى المجتمعات الحالية لا يمثل بالطبع اكتشافا حديثا بقدر ما تمثله ظاهرة تعميمه الاجتماعى الشامل ووظيفته المركزية . ان مجال الجنس قد تم « استعماره » بواسطة تنظيمات وتجهيزات كرست لتحقيق أهداف مختلفة عما عهدناه من قبل . ذلك أن الانتاج الضخم « للأجساد المكهربة » ليس الغرض منه فقط الإبعاد عن السياسة ، واعطاء الاولوية لأسرار الفراش على الحوار السياسى أو للحياة الخاصة على العامة ، وانما العمل ، بطريقة مثلى ، على خلق نوع من السلطة المبثوثة المتصلة على طريقة اتصال الاعصاب بالمستوى الفيزيولوجى نفسه . ولسنا ، مع ذلك ، بصدد ضرب من الفيزيولوجيا المنفصلة ، بطريقة مجردة ، عن السيكولوجيا أو الممارسة الاجتماعية ، أو بصدد جسد مفصول حديثا عن النفس ، وإنما بصدد نقاط التقاء عصبية جديدة وأشكال جديدة من أشكال ربط الأفراد ببعضهم سواء فى اطار علاقاتهم الشخصية أو فى اطار السياسة . انظر ،

Romo Bodel,"Foucault, pouvoir, politique et maîtrise de soi", in **Critique,** août-sept., 1986, p.911

(١٥) كان بعض الملوك والأمراء لا يتورعون عن الزواج من بعض القريبات التى تحرم الكنيسة الزواج منهن وذلك حفاظا على الارث أو طمعا فى زيادة الممتلكات أو دعما للسلطة ، أو كل ذلك معا . انظر فى ذلك :

Goorges Duby, **op.cit.** 1981

(١٦) معظم هذه التحريمات لها جذور فى العهد القديم ما عدا تحريم العلاقات الجنسية اثناء فترة الحمل الذى تبدو له جذور فى الفكر الرواق . وتبرير هذا التحريم أن الزواج يهدف إلى الانجاب وما دام أن هذا الهدف قد تحقق بحمل الزوجة ، فلا معنى من ثم للعلاقات الجنسية بين الزوجين اللهم الا البحث عن اللذه وهو ما تدينه الرواقية والمسيحية على السواء . انظر فى ذلك :

Jean-Louis Flandrin, **Un temps pour ambrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale** ( VI$^{e}$-XI$^{e}$ siecle ). Paris, Ed. du Seuil, 1983, pp. 82-91

(١٧) M.Foucault, **La volonté de savoir,** pp. 139-142

(١٨) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٤٤ — ١٤٨

(١٩) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٤٩ — ١٥٠

(٢٠) انظر فى ذلك : Jean-Louis Flandrin, **Le sexe et l'Occident.** Paris, Ed. du Seuil, 1981, pp. 279-299

هذا المؤرخ يرى أن القمع الجنسى قد اشتد إبان الفترة القائمة بين القرن السابع عشر والتاسع عشر ، وهو يعتمد فى ذلك على تشدد تعاليم الكنيسة وكثرة تدخلها فى حياة الناس . ومن بعض المؤشرات التى يسوقها للتدليل على زيادة القمع الجنسى : محاربة ظاهرة الدعارة فى المدن وظاهرة الاغتصاب وكذلك تحريم اللقاءات « المشبوهة » بين المخطوبين والعادات السرية المتفشية بين البنات والصبيان . ولقد قام « مجلس الثلاثين » ( Concile de Trente ) بحملة شعواء فى هذا الصدد ، وخاصة ضد عادة «المعاشرة الجنسية » التى كانت تتم فى كثير من المناطق بين المخطوبين ، أى قبل أن يتم عقد الزواج أمام الكنيسة . انظر ص ص ٢٧٩ ــ ٢٩٩

(٢١) M.Foucault, **La volonté de savoir**, pp. 153-154

(٢٢) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٥٥ ــ ١٥٧

(٢٣) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٥٩ ــ ١٦١

(٢٤) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٦٣ ــ ١٧٣

(٢٥) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٧٧ ــ ١٨١

(٢٦) James Bernauer, "Par-drlà vie et mort", in **Michel Foucault, philosophe.** Ed.du Seuil, 1989, p. 306

(٢٧) M.Foucault, **La volonté de savoir**, P. 182

(٢٨) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٨٣ ــ ١٩١

(٢٩) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٩٣ ــ ١٩٨

(٣٠) **المرجع نفسه** ، ص ص ٢٠٠ ــ ٢٠٧



# ٤ ــ الجنس والأخلاق

إن اهتمام فوكو بقضية الجنس يرتبط ، كما رأينا ، ارتباطا وثيقا بظاهرة « عقلنة » السلطة ، وهى العقلنة التى يحاول أن يدرسها ، لا كظاهرة عامة كما تفعل مدرسة فرانكفورت(١) ، وانما من خلال بعض التجارب الاجتماعية والتاريخية المحددة كالجنون والمرض والجريمة والجنس ، وهى جميعا تجارب كان لها بالغ الأثر فى انتاج أشكال مختلفة وإن كانت مترابطة ، من « التموضع » التاريخى الذى لازم قيام الدولة الأوربية الحديثة .

الا أن ما يميز دراسة الجنس وما ينتجه من آثار خطابية وممارسات معرفية هو تجاوز هذه الظاهرة الانسانية العامة لقضايا تنظيم السكان والحياة والاقتصاد ، التى تدخل فى نظام قوة الدولة الحديثة ، إلى قضايا تتعلق بإشكالية بناء الذات وطرح قضية الأخلاق . ولعل هذا الارتباط بين موضوعات الجنس والرغبة واللذة وبين نشأة الضمير الأخلاقى يتضح من خلال محاولة الدولة استغلال الميكانزمات والتقنيات الدقيقة التى استطاعت أن تبلورها الكنيسة من خلال ما يسميه الكاتب بالسلطة الرعوية .

ان هذه السلطة التى نشأت ، كما رأينا ، فى قلب الكنيسة المسيحية والتى بدأت تشمل كافة أفراد المجتمع الأوربى منذ بدايات القرن الثالث عشر ، استطاعت أن تستخدم ضروبا من التقنيات والوسائل البالغة الدقة والتعقيد فى سبيل كشف أغوار النفس البشرية وإحكام السيطرة عليها . ولعل أهم هذه الوسائل هى تقنيات التوبة والاعتراف والتوجيه أو الارشاد الدينى ، وهى تقنيات تشبه إلى حد كبير تقنيات محاسبة النفس ومراجعة الأفعال والأعمال اليومية التى كان يلجأ اليها أمثال الفيثاغوريين والرواقيين والأبيقوريين للتعرف على الخير والشر والعمل على تحقيق الواجب . غير أن التقنيات المسيحية ، كما يذهب فوكو ، لم تكن لتهتم بواجبات الفرد نحو المدينة ، كما هو السائد فى الفكر اليونانى ، وانما كانت تعمل على تحقيق «الموت الأرضى» للنفس حتى يتم خلاص الانسان ونجاته فى الحياة الأخرى . من ثم ، فإن السلطة الرعوية تعمل على اقامة علاقة بالغة الخصوصية بين الراعى وتابعيه ، اذ أن هذه العلاقة لا تبقى فى إطار النصح والارشادات العامة فحسب وانما تتوغل إلى أعماق نفسية

كل تابع حتى تفنى أهواء النفس وشهواتها ورغباتها وتذوب تماما أمام ارادة الراعى أو المرشد ، وهو الأمر الذى ينتهى بتشكيل هوية الشخصية المسيحية فى إطار الطاعة التامة والاذعان الكلى لارادة الرب عبر المؤسسة الكنسية(٢) .

بعبارة أخرى ، لقد كان اهتمام فوكو ينصب حتى الآن ، فى دراسته لعديد من الظواهر التاريخية الكبرى كالجنون والمرض والجريمة وحتى الجنس ، على التكوينات والمجالات المعرفية التى تحيط بها ( موضوع الاركيولوجيا ) ، كما كان يعنى بتحليل النظم السلطوية وعلاقات القوى التى تحكم ممارستها . أما الآن ، فهو يعنى فى المقام الأول بالأساليب والصيغ والأشكال التى يتعرف الأفراد فى الغرب من خلالها على أنفسهم كذوات للتجربة الجنسية . ولعل ذلك هو ما سيدفعه إلى توسيع حقول بحثه وتطوير مناهجه ، بحيث يضم إلى مجال دراساته المألوفة عن العصر الكلاسيكى التاريخ اليونانى ومفاهيمه الخاصة بالجنس والحب ، وبحيث نراه يزاوج بين منهجه الأركيولوجى السابق ومنهج نيتشة الجينيالوجى ، كما يعمل على بلورة ضرب من التقنيات الهرمينوطيقية التى تفيده فى ابراز ما يسميه بإشكالية الذات وقضية الأخلاق . ولربما كان اهتمام فوكو بتجربة الجنس والمتعة فى الفكر اليونانى نوعا من الضرورة المتولدة عن تطبيق المنهج الجينيالوجى ، الباحث عن المصادر والأصول ، على مفهوم الرغبة الذى بدأ وكأنه يمد جذوره العميقة إلى الفكر المسيحى المبكر ، وهو الفكر الذى سرعان ما تبينت الأواصر القوية التى تربطه ، بالرغم من كل ما أحدثه من ألوان القطيعة المعرفية مع ما يسبقه من فكر ، بالفلسفة الأخلاقية اليونانية وعلى رأسها المدرسة الرواقية .

إن امكانية قيام فوكو بدراسة « جينيالوجية » أو تاريخية للجنس تعتمد على فكرة أساسية ، ألا وهى قابلية مبدأ الرغبة أو « انسان الرغبة » لأن يكون قاسما مشتركا عاما لأى تجربة جنسية بالرغم من الاختلافات التاريخية التى تشكل مضمون كل تجربة على حدة . فهو قد وجد أن هذه الفكرة قائمة فى الفكر المسيحى من خلال تجربة الخطيئة والجسد ، كما هى قائمة فى الفكر اليونانى ولكن عبر مفاهيم خاصة باللذة والاعتدال وعبر مواقف وممارسات

بعيدة كل البعد عن مبادىء التحريم وكل ألوان القواعد أو التشريعات المقننة للخير والشر أو المسموح وغير المسموح . الا أن فوكو يظل ، مع ذلك ، غير راغب فى دراسة تطور مفاهيم الرغبة أو « اللبيدو » عبر الفكر اليونانى والمسيحى والغربى الحديث ، اذ أن الذى يعنيه من خلال كل تجربة تاريخية للجنس هو بلورة الصورة التى يكونها الناس لأنفسهم « **كذوات راغبة** » وبناؤهم **لحقيقة وجودهم** من خلال هذه التجربة البالغة الذاتية . ولا يقصد فوكو بالحقيقة ضربا من المبادىء المعيارية التى تميز الصواب من الخطأ أو تحدد عن طريق الإلزام الحلال والحرام وإنما مجرد إمكانية طرح الانسان لحياته وسلوكه من منطلق تفكيره فى نفسه كذات ، وهو ما يرسم حدود الاشكالية الأخلاقية ( éthique ) فى الغرب كما يفهمها الكاتب(٣) .

أضف إلى ذلك أن فوكو يرى فى دراسة الفكر اليونانى ، أو بصفة عامة فى أى دراسة لفكر مغاير ، فائدة فلسفية كبرى ، ألا وهى القدرة التى يتيحها له هذا الفكر على « **الانفكاك** » من نفسه وعلى تجاوز القرب المضلل الذى يضفيه عليه الفكر السائد . من ثم ، لن يصبح جوهر التفلسف فى تبرير ما نعرفه أو اضفاء الشرعية عليه وانما فى تغيير طرائق تفكيرنا وتصورنا لأنفسنا وفى العمل على تحرير تاريخنا الخاص من كل ما يكمن فيه من فكر صامت ومضمر(٤) .

ولربما يسأل سائل لماذا كان النشاط الجنسى مرتبطا فى أغلب المجتمعات البشرية بقضية الأخلاق ؟ ألأنه كان مرتبطا فقط بموضوع المحرمات الكبرى التى يخضع لها كل تنظيم اجتماعى بشكل أو بآخر ؟ الا أن هذه الاجابة ، وإن كانت تفسر لنا ظاهرة تاريخية معروفة ، لا تشكل ، فى نظر فوكو ، ردا كافيا على السؤال المطروح ، وذلك لأن التحريم لم يلتق ، فى كل المجتمعات ، مع الإشكالية الأخلاقية . ولكن لما كان أى نظام اجتماعى لا يمكنه أن يقوم خلوا من أى اهتمام اخلاقى ، وجد الكاتب لزاما على نفسه أن يدرس الظروف التى طرح فيها الفكر اليونانى قضية الأخلاق أو موضوع الضوابط التى تحكم سلوك الانسان فى هذه الحياة . ومن هنا وجد فوكو ضالته فيما يسميه « بفنون العيش » عند اليونان ، وهى الفنون التى ولدت مجموعة من التقنيات الذاتية

التى توارثتها السلطة الكنسية وبلورتها الدولة أو المجتمع فيما بعد فى صورة ممارسات تربوية وطبية ونفسية(٥) .

**الاشكالية الاخلاقية بين المسيحية واليونان :**

يذهب فوكو إلى أن هناك اعتقادا سائدا بوجود نوع من التعارض الجوهرى بين الفكر اليونانى القديم وبين المسيحية ، وذلك بسبب الطابع الوثنى للفكر اليونانى الذى لا يجعله يهتم بتنظيم النشاط الجنسى على أساس من المعايير الاخلاقية . بل ويذهب البعض إلى أن الفكر اليونانى يمجد العلاقات المثلية ، ولا يضفى أية قيمة على مبدأ العفة أو « العذرية » الدائمة . الا أن فوكو يعتقد ، على العكس من ذلك ، بأن هناك نوعا من « الاستمرارية » بين المذاهب المسيحية وبين الفلسفة الأخلاقية القديمة . وهو يسوق لنا ، بغرض التدليل على ذلك ، بعض الاهتمامات والمخاوف التى كانت تشكل قاسما مشتركا بين الأخلاق المسيحية وأخلاق المجتمع القديم مثل الخوف من اهدار طاقة الشباب خارج أو قبل الزواج لما يمثله ذلك من اضعاف مقدرة الشباب على الانجاب ومن مخاطر على صحتهم قد تؤدى ، حتى فى نظر أطباء القرن التاسع عشر ، إلى الشلل والموت . هناك كذلك الصورة النمطية للفيلة التى يضرب بها رجال الدين ، من أمثال فرانسوا دى سال ، المثل عن الأمانة الزوجية والاخلاص ، وهى موجودة أصلا فى كتابات بلين ( Pline ) . وتمجد المسيحية كذلك صورة الانسان الفاضل الذى يستطيع بفضل التغلب على شهواته أن يمارس تجربة روحية سامية يرتفع من خلالها إلى مستوى الحقيقة والحب الحقيقى ، وهى صورة ، كما يقول فوكو ، مألوفة لدى القدماء اذ يجدها فى شخصية « أبولونيوس دى تيان » وفى شخصية « سقراط » **المأدبة** ، وان كان هذا النموذج يرتبط فى الفكر اليونانى بمقدرة الحكيم على ضبط نفسه والارتقاء إلى كيان الحقيقة نفسها(٦) .

الا أن البحث عن جذور للأخلاق المسيحية فى التراث اليونانى لا يعنى أن مفاهيم «العفة » تقوم فى الحالتين على أرضية واحدة . فالمبادىء الأخلاقية فى

المسيحية تقوم على فكرة الالزام الخلقى العام ، بينما كانت متطلبات العفة تخضع عند اليونان لنوع من التقديرات الذاتية الخالصة التى لا ترتبط بأية قواعد إلزام صورية عامة . ان موضوع المتعة الجنسية لم يكن يخضع عند اليونان ، كما يقول هنرى جولى ، لقواعد أو قوانين تحكم « أشياء الحب » ( to aphrodisia ) وإنما لممارسات وتوصيات أو ارشادات تهدف إلى الحد من الإفراط وإلى السيطرة على النفس . ذلك أن الجنس لم يكن يرتبط عند اليونان بالغواية والشر ، كما هو الحال فى المسيحية ، وهو ما لايعنى ، فى الوقت نفسه ، أنه ضرب من الإباحية(٧) . على كل حال ، إن القول بوجود اهتمامات أخلاقية متماثلة بين المسيحية وبعض الفلسفات الأخلاقية مثل الرواقية أو الابيقورية لا يعنى ، فى نظر فوكو ، أن المسيحية تستمد أصولها من هذه الفلسفات ، وإنما قصد الكاتب هو ابراز ضروب من التنوع والتماثل بين الثقافتين فى طرح الانسان لقضية ذاته ( موضوع الاشكالية الأخلاقية ) وفى تقييمه لسلوكه الخاص بصدد موضوع بعينه ( من هنا تنشأ الذاتية ) ، وهو موضوع النشاط الجنسى وحدوده .

وقد لاحظ فوكو أن الإشكالية الأخلاقية لم ترتكز ، كما قلنا ، عند اليونان على العلاقات الجنسية فى حد ذاتها إذ أنها كانت تطرح فى اطار السيطرة على النفس أو الاعتدال لدى طبقة السادة من الرجال وذلك من خلال أربعة محاور رئيسية وهى ، وفقا لفوكو ، « حياة الجسد » ، « نظام الزواج » ، « العلاقة بين الرجال » و « الحياة الفاضلة » . لا جرم ، من ثم ، ألا يلتقى مفهوم الأخلاق بمبادىء التحريم الكبرى التى كانت تحكم الحياة الدينية والاجتماعية للمدينة . واذا كانت هذه الأخلاق تخص طبقة السادة من الرجال ، دونا عن النساء اللواتى كن يلعبن دور الشريك الواجب تعليمه وتقويمه ، فهى لا تشكل بالنسبة لهم مجموعة من القواعد والأعراف الملزمة بقدر ما تمثل مجموعة من المثل والتوجيهات المنظمة لسلوكهم وحقوقهم وسلطتهم تجاه الآخرين . من ثم ، لم يكن هناك أى قانون أو تشريع يمنع الرجال من اقامة علاقات جنسية خارج

الزواج ، أو حتى علاقات شاذة اذ أن الأمر كان بالنسبة لعلية القوم وطبقة السادة موضوع حكمة وتوازن واعتدال وضبط للنفس .

ويذهب فوكو إلى أن مبدأ « الاعتدال » أو « العفة » ، الذى كان يحكم النشاط الجنسى لدى الرجال ، كان يرتبط بمفهوم اليونانيين لحياة الجسد وشروط صحته وسلامته ، كما كان يرتبط بالوضع القانونى للزوجة ، وإن كان تطور الحياة المشتركة وطول المعاشرة والألفة داخل نطاق الأسرة أمورا سيكون لها بالغ الأثر فى تطوير العلاقة بين الزوج وزوجته ، كما كان يرتبط بميول رب الأسرة نفسه وطبيعة علاقاته بمن هم فى مستواه من السادة ، وبمن هم دونه من الأرقاء ، وأخيرا بما يسميه فوكو « العلاقة بالحقيقة » ، وهى بما تتطلبه ، فى الواقع ، من فضيلة وحكمة وشروط روحية كالزهد والاعتدال لا تخص الا الحكماء أو الفلاسفة من الرجال(٨) .

إن ما يرمى إليه فوكو من دراسة موضوع الأخلاق ليس هو مجموعة التعاليم والمبادىء التى تحدد للإنسان بشكل مسبق أوجه الخير والشر ، وإنما عمليات التقويم والممارسات الذاتية التى تشكل ردود فعلنا أمام هذه المبادىء والقواعد العامة ، والتى تستطيع أن تخلق ، حتى فى غيابها ، أنماط السلوك المحددة لطرائق وجودنا وتصورنا لأنفسنا فى هذا الوجود أو الحياة . ذلك أنه حتى فى غياب القواعد الأولية التى تسمح بتمييز الخير والشر وتشكل معايير ومقاييس السلوك ـــ وهى قلما تغيب فى مجتمع من المجتمعات ـــ فإن الفعل نفسه يمثل ، بالنسبة لفوكو ، نظرا لما يحتويه من قدر معين من الاختيار والحرية ، فعلا أخلاقيا بذاته . من ثم تصبح الأخلاق ، فى نظر الكاتب ، هى طرائق السلوك والعيش التى تتيح للأفراد تقييم ذاتهم وتثمينها فى حدود ثقافة معينة . لذلك يقول « راشمان » بذكاء فى صدد هذا الموضوع : « انه لمن المناسب أن نميز بين ممارسات الذات التى يشكل فيها الفرد موضوع المعرفة والفعل ( كما هو الأمر فى الزهد المسيحى ) وبين القيمة التى تضفى على الأفراد داخل بعض الفئات أو الجماعات التى ينتمون اليها ( كما هو الأمر داخل فئة الارستقراطية العسكرية ) وبين القيمة التى تنسب إلى الحياة الخاصة أو العائلية فى قلب برجوازية القرن

التاسع عشر . من ثم سعى الكاتب إلى تمييز الحرية الفردية عند اليونانيين عن «السطحية » التى يشتقها هيجل ليزعم بأن حرية الفرد ليست لها أى أهمية أمام الطابع الشمولى النبيل للمدينة »(٩) .

من ثم ، يميز فوكو بين القاعدة السلوكية ، كمبدأ الزامى ، وبين السلوك نفسه الذى يقاس عليها ، كما يميز بين الإلزام وبين طريقة الفعل أو التصرف الذى نختاره ونشكل به صورتنا أمام أنفسنا « كذات اخلاقية » ، اذ أن تطبيق القاعدة أو الاهتداء بها يحتمل ، فى نظرَ الكاتب ، أشكالا عديدة من الفعل وذلك وفقا للكيفية التى نريد أن نشكل بها شخصيتنا سواء ارتضينا أن نتخذ دور الفاعل الأخلاق ( sujet ) للسلوك ، أم دور العامل ( agent ) أو المكلف . أن هذا الاختيار يرتبط بما يسميه الكاتب « المادة الأخلاقية » التى نرتضيها فى دخيلتنا كمكون أساسى لسلوكنا الأخلاق ، وهو ما يوضحه لنا بمثل الوفاء أو الاخلاص فى الزواج اذ يستطيع الانسان ان يقيم جوهر هذا الوفاء على احترام الالتزامات وتجنب المحرمات ، كما يستطيع آخر أن يحد اخلاصه لا عن طريق خضوعه للالتزامات وانماَ بفضِل سيطرته على رغباته ومقاومتها ، كما يمكنه أن يجعل من القوة التى يصارع بها الغواية والاغراءات ومن اليقظة التى تتيح له السهر والمحافظة على هذه القوة محتوى الاخلاص ومادته أكثر من الأفعال نفسها .

كما يبرز الكاتب فروقا فى « طريقة الخضوع » نفسها للقاعدة الالزامية ، وهى الطريقة التى يتم بها تشكيل صور الالتزام تجاه أنفسنا . من ثم ، نفهم أن يكون هناك من يقبل الوفاء على أساس انتمائه لمجتمع يتخذ منه قيمة ينادى بها ويحافظ عليها ، ومن يرى فى خضوعه له ضربا من الالتزام بتراث روحى عليه احترامه والعمل على بقائه واستمراريته ، كما يمكن أن يكون هذا الخضوع مرتبطا بصورة معينة فى المجتمع يحاول المرء التطابق معها : مثل صورة القدوة التى تفترض اعطاء المثل والمحافظة على القيم . ويلاحظ فوكو اختلافات أخرى كثيرة ، بالإضافة إلى ذلك ، فى أشكال « العمل الاخلاقى » الذى نقوم به تجاه انفسنا ، وذلك ليس بغرض التطابق مع القاعدة الالزامية فحسب وانما تحويل

دخليتنا إلى ذات أخلاقية مسئولة . على هذا النحو ، يمكن أن نرى من يمارس العفة الجنسية عن طريق التدريب الطويل الشاق والمراقبة المستمرة لسلوكه ، ومن يمارسها فى صورة تحول مفاجيء وتخل حاسم ونهائى عن الملذات ، ومن يمارسها فى شكل صراع لا يكل أو من خلال عملية تحليل أو تفسير بالغة الحذر لأدق خلجاته ومشاعره(١٠) .

ويشير فوكو أيضا إلى ألوان من الفروق التى ترتبط « بغائية الذات الأخلاقية » ، اذ أن أى فعل لا يمكنه أن يكتسب طابعه الأخلاقى فى ذاته ، وانما بصفته عنصرا من عناصر سلوك بعينه أو درجة من درجات تحقيقه ، فهو وإن كان يسعى إلى تحقيق نفسه ، يسعى فى الوقت نفسه ، كما علمنا كانط ، إلى تأسيس سلوك اخلاق عام لا يكون فحسب فى مطابقة الافعال للقاعدة الالزامية وانما كذلك ، فى نظر فوكو ، فى تحقيق « صيغة للوجود » ترتضيها الذات الأخلاقية . وهذه الصيغة ليست بالتأكيد ثابتة طالما هى من عمل الذات ، فهى قد تهدف ، بالنسبة لمبدأ الوفاء المذكور ، إلى « ضبط النفس » ، أو إلى نوع من « العزوف الفجائى » عن العالم وملذاته ، أو إلى نوع من « الراحة النفسية » الكاملة التى تدفع عن الانسان كل ألوان التأثر بالعواطف والشهوات ، وأخيرا إلى « التطهر » أو التوبة الصادقة ابتغاء خلود النفس وتحقيق السعادة الأبدية .

وخلاصة ذلك أن الفعل لا يكون ، فى نظر فوكو ، أخلاقيا لمجرد خضوعه لقاعدة الزامية أو لمجرد حدوثه من خلال واقع محدد اذ أنه لابد أن يكون عاملا واعيا ومؤسسا ، فى الوقت نفسه ، لذات اخلاقية ، أى أن قيام الذات ( أو اذا أردنا الضمير ) ، لا يتم عند فوكو الا بمساءلة النفس وطرحها ، بصدد موضوع ما ، لقضية الأخلاق كما يفترض مجموعة من صيغ الوجود حتى تبرز الذات من خلالها ومجموعة من الممارسات لكى تؤكدها وتدعمها . غير أن هذه الممارسات ، التى تتحقق بها الذات الاخلاقية ليست بثابتة ، فهى تختلف من عالم أخلاق إلى آخر ، وفقا لاختلاف القيم والقواعد والمحرمات والمعايير الأخلاقية . من ثم يجد فوكو لزاما على دارس « تاريخ الأخلاق » ان يعى ليس

فقط الآثار النظرية المترتبة على هذه الفوارق وإنما كذلك نتائجها على مستوى التحليل التاريخى . ففوكو يميز بين دراسة الأفعال الفردية أو الجماعية ومدى مطابقتها للقواعد والقيم وبين تاريخ الأنظمة ( Codes ) الأخلاقية وما يرتبط بها من أجهزة ضبط وإلزام وبين ما يسميه « التاريخ الأخلاق » ( éthique ) الذى يعنى به تاريخ « أشكال الذاتية الأخلاقية » والممارسات الروحية أو المعنوية التى تؤكدها من خلال تقنيات خاصة(١١) كالتأمل الذاتى والفحص واختبار السريرة مثل ما نراه فى بعض حركات الزهد(١٢) .

مهما يكن من أمر ، فإن الكاتب يقسم الأخلاق بعامة إلى مستويين متمايزين : مستوى تنظيم السلوك ومستوى الممارسات الذاتية ، وإن كان يرى أن هذا التقسيم لا يكون دائما مطابقا للواقع . على هذا النحو ، نرى أن الاهتمام بالقواعد والنظم المقننة للسلوك الأخلاقى يدعم جانب السلطة التى يعهد اليها بمتابعة تطبيق المبادىء والتشريعات ومعاقبة المخالفين ، الأمر الذى يصب الذاتية الأخلاقية فى إطار قانونى ويخلع عليها نوعا من الصورية والنمطية ويجعل غائيتها تقوم على الخوف من العقاب . وبالرغم من أن المسيحية لا تخضع لهذا النموذج التنظيمى ، الا أنها مرت فى تاريخها بفترات تغلب فيه جانب التنظيم على تلقائية وعفوية السلوك الأخلاقى مثلما حدث عندما عمم مجمع « لاتران » فى ١٢١٥ طقس التوبة والغفران على المجتمع بأسره . وعلى العكس من ذلك ، يؤدى الاهتمام بالجانب الذاتى للممارسات الأخلاقية أو الروحية إلى أضعاف جانب التنظيم واضمحلال القواعد والضوابط السلوكية ، وهو ما يؤدى إلى زيادة التركيز على العلاقات مع الذات وإلى الاهتمام المتضاعف بالتقنيات والتدريبات والمجاهدات التى تجعل الذات « تشتغل » بنفسها وتتخذ منها موضوعا للمعرفة والتأمل والتحليل ، والتى تمنحها أخيرا ، بواسطة ما يؤكدها ويدعمها من ممارسات ، القدرة على تغيير صيغة وجودها . غير أنه اذا كان هذا النمط الأخير هو الغالب على المسيحية ، فإنه لا يتعارض بالضرورة مع النمط التنظيمى وغالبا ما يتعايش معه(١٣) .

ويرى فوكو أن العالم اليونانى ــ الرومانى يخضع ، بالرغم من وجود القوانين والأعراف ( nomoi ) ، لنموذج الممارسات الذاتية اذ أن المهم ، كما يذهب ، ليس هو تطبيق القوانين تطبيقا حرفيا وإنما تواجد « الاستعداد » الدافع إلى احترامها .

ومن ثم تبرز أهمية العلاقة بالذات فى الفكر اليونانى ، وهى العلاقة التى تهدف ، كما هو معروف ، إلى السيطرة على الشهوات والى ضبط النفس والاعتدال . الا أنه يبدو أن فوكو بربطه الإشكالية الأخلاقية بموضوع الملذات ، يصل إلى تحويل « الاهتمام بالذات » ( Souci de soi ) فى الفكر الأخلاقى اليونانى-الرومانى الى ضرب من الذاتية الفردية . من هنا نفهم انتقادات « بيير هادو » الذى أبرز أن الفكر الرواقى لا يربط بين اللذة ( hêdonê ) أو ( voluptas وبين القضية الأخلاقية وإنما بين الفرحة gaudium ) أو (eupathéia) وبين الحياة الأخلاقية السليمة التى لا تقوم إلا على الفضيلة وطهارة القصد . معنى ذلك أن بحث الرواقى ، مثل سنيكا الرومانى ، عن الفرحة أو البهجة فى « أفضل جزء من الذات » لا يراد به الفرحة الفردية المباشرة وانما يراد به فرحة تتجاوز الحدود الضيقة للفرد باكتشاف ما يربط بين عقل الانسان والعقل العام الكونى . وكذلك حتى بالنسبة للأبيقورية ، اذ أن الأبيقورى لا يستطيع أن يحقق متعته انطلاقا من منظور فردى أو ذاتى بحت ، فهو فى حاجة إلى ما يبدد خشيته من الموت و« الآلهة » ، الأمر الذى يصل إليه عن طريق الاعتقاد « بصدفة » هذا الكون وبأن الحياة هبة رائعة وفريدة من الطبيعة عليه أن يحياها فى بهجة دائمة(١٤) .

مهما يكن من أمر ، فإن الكاتب يريد أن يستند إلى التقسيم العريض الذى أقامه بين مبدأ « التنظيم الأخلاقى » وبين ضروب « المجاهدة الروحية » التى ولدت الذاتية الأخلاقية الملائمة لها ، وذلك فى تحليله « الجينيالوجى » لأسس الذات الأخلاقية المسيحية ودورها فى بناء الذاتية الغربية الحديثة وتأسيس مفهوم « الحقيقة » المرتبط بها على مستوى الرغبة ، وذلك بقدر ما يشكل موضوع الرغبة قاسما مشتركا بين الرؤية المسيحية للانسان وبين الغاية التى

يحددها التحليل النفسى لنشاطه وسلوكه فى هذه الحياة . ولكن هل هذا معناه التخلص من فكرة « القطيعة المعرفية » واصطناع ضرب من التفسير الاستمرارى للتاريخ يقوم على مبدأ التأثير والتأثر . ان منهج الجينيالوجيا الذى استلهمه فوكو من نيتشة لا يقبل ، فى الواقع ، بمبدأ الاستمرارية أو التطور الغائى للأحداث ، فهو يقوم ، فى إطار البحث عن الاستمراريات الظاهرية ، على إدراك التحولات والانتقالات والتغيرات التى تتعرض لها النظم والعادات والعلاقات الذاتية المتولدة عن الممارسات المرتبطة بها . من ثم ، فإن هذه الجينيالوجيا ، وان كانت تبحث عن بعض المصادر والأصول ، فهى لا تبحث فيها عن « هوية دفينة » ترد اليها « الكنه الفعلى » لأحداث التاريخ العارضة ، وانما هى تحاول أن تبحث عما تفعله « فُرقة الأحداث » بالأشياء و « بالحقائق » التى تتولد عنها كما لو أنها « مُقدرة » منذ البداية(١٥) .

**الجسم والملذات فى الطب اليونانى :**

إن موضوع الجسم وعلاقته بالنشاط الجنسى عند اليونان لم يحظ فقط باهتمام فوكو ، فلقد عنيت بدراسته ، وفى الفترة نفسها التى تمتد من القرن الثانى إلى القرن الرابع الميلادى ، الباحثة « ألين روسيل » التى دعمت كثيرا من آراء وتفسيرات الفيلسوف الذى لم يهتم بالفكر اليونانى إلا فى أخريات حياته . ولعل أجمل ما أبرزته « ألين روسيل » هو إدراكها لنقطة التحول الرئيسية فى الانتقال إلى الرؤية المسيحية . فالرؤية اليونانية كانت تقوم على مبدأ الجاذبية ( attraction ) وما يقتضيه هذا المبدأ الظاهرى الخالص من إعجاب بجمال الوجود وانبهار بجسم المماثل نظرا لغياب المرأة عن العين والخاطر . أما الرؤية المسيحية فكانت تتمركز حول تعليل الرغبة وكشف أقنعة الغواية نظرا لما قامت عليه من شعور حاد بالذات وقلق بالغ حيالها(١٦) .

مهما يكن من أمر ، فإن الكاتبين يتفقان على أن موضوع النشاط الجنسى عند اليونان لا يعالج على حدة وانما كجزء لا يتجزأ من النظام الصحى العام للجسم وما يقتضيه ذلك من تنظيمات للغذاء وتمرينات رياضية وتوريع دقيق

للأوقات والفصول الملائمة لقيام الرجل بنشاطه الجنسى من غير إرهاق وإهدار لطاقته ، وبحيث لا يفقد توازنه وسيطرته على حياته الجسمانية والفكرية والروحية ، هذا بالاضافة إلى حثه على تحويل حياته إلى قطعة فنية تتميز بأسلوبها الجمالى الذى يضرب المثل باتساقه وانسجامه واعتداله . على كل حال ، لقد كان الهم الأكبر للفكر الطبى هو ايجاد نظام عام للحمية ( diététique ) لتنظيم حياة الجسم وملذاته أكثر من العكوف على الجوانب المرضية للنشاط الجنسى طالما أن هذا الفكر كان لايجد أى نوع من الآثام أو الشرور فى طبيعة هذا النشاط . من ثم ، كان كل ما يعنيه هو ارشاد الانسان إلى أسلوب فى العيش يتلاءم مع معايير الطبيعة ، هذه الطبيعة التى ارتبطت فى الفكر اليونانى ، ربما تحت التأثير الافلاطونى بمفاهيم الاعتدال والاتزان سواء على مستوى الجسم أو النفس(١٧) .

بيد أن الغرض من هذا النظام العام للصحة لم يكن ارساء بعض القواعد والمبادىء الثابتة بقدر ما كان اسداء بعض النصائح والارشادات السلوكية التى يجب على الفرد ان يتكيف معها وأن يشارك فى بلورتها عن طريق المساهمة الايجابية التى تتطلب منه اليقظة والمراقبة المستمرة للجسم والنفس . بعبارة أخرى ، لقد كان الهدف منه ارشاديا بقدر ما كان تربويا . وكان تنظيم النشاط الجنسى يشمل بصفة عامة الأوقات والفصول وفقا للحالات الأربع التى كان يعتمدها الطب اليونانى القديم فى تحليلاته وتشخيصاته وهى البرودة والحرارة والجفاف والرطوبة . الا أن الاهتمام الأكبر كان ينصب على تنظيم الغذاء وفقا لما تقتضيه حالة المناخ من توفيق بين أوضاع الطبيعة والجسم والمزاج .

الا أنه فى مقابل هذه الارشادات والتوجيهات الايجابية ، إن صح هذا التعبير ، كان الطب يعنى بتوضيح الجوانب السلبية أو المساوىء والنتائج الضارة التى تنتج عن سوء فهم حالة الجسم والمزاج وعدم ملاءمة الظروف أو الأوقات ، كما كان يعنى أيضا بتوضيح الأمراض التى قد تصيب الانسان بسبب الإفراط فى الملذات أو بسبب الاسراف والعنف فى الفعل الجنسى الذى وإن لم يكن شرا بالضرورة ، كما سوف تعتقد المسيحية الأولى ، قد يؤدى إلى تبديد

طاقة الانسان ، بل وإلى هلاكه . ويؤكد لنا فوكو بهذا الصدد ما خلاصته أن : « الفعل الجنسى لا يقلق لأنه ينتمى إلى الشر ، ولكن لأنه يكدر ويهدد علاقة الفرد بنفسه وتكوينه كذات أخلاقية ، إنه يحمل فى طياته ، اذا لم يكن معتدلا أو موزعا كما يجب إضعافا للطاقة ، والموت من غير خلف مشرف »(١٨) .

وإذا كان الطب اليونانى يربط بين العنف والاسراف فى النشاط الجنسى وبين الهلاك أو الموت ، فلأن الاعتقاد السائد منذ « أبى قراط » هو أن الفعل الجنسى يبدد ، فى الواقع ، خلاصة ما يحويه جسم الرجل من عناصر الحياة ، ومن هنا تأتى ضرورة الاقتصاد والاعتدال التى نراها حتى فى الطب العربى . أضف إلى ذلك أن بعض الفلاسفة ، وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو ، يربطون بين النشاط الجنسى والموت والرغبة فى البقاء أو فى الخلود ، وهى رغبة لا تتحقق عبر فردية الكائنات وإنما من خلال كيانها النوعى . الا أنه اذا كان الفكر المسيحى سيربط ، كما هو الحال عند القديس أغسطين ، بين عنف الرغبة ووصمة السقوط ، وسوف يحدد ، نتيجة لذلك ، إطار وغاية النشاط الجنسى بالزواج والانجاب ، فإن الفكر اليونانى سوف يصب ، على العكس ، جل اهتمامه على علاقة النشاط الجنسى بالذات الأخلاقية ، وذلك ليس لأن النشاط الجنسى يمتاز عن غيره من النشاطات الحيوية الأخرى كالأكل والشراب وإنما القضية الأساسية تخص فى نهاية المطاف ، قدرة الانسان على التحكم فى شهواته وملذاته وقدرته ، كأى قائد مسئول ، على ضبط النفس والتحلى بفضيلتى التوازن والاعتدال(١٩).

مفاد ذلك أن النشاط الجنسى لم يكن ينفرد باهتمام الأطباء أو المفكرين اليونانيين بقدر ما كان يندرج تحت اهتمام أكبر بالجسم والصحة والغذاء ومختلف أوجه نشاط الانسان فى ارتباطه بالبيئة المحيطة . أضف إلى ذلك أن هذا الاهتمام لم يكن تقنيا بحتا ، إن صح هذا التعبير ، وإنما كان يشكل أيضا جزءا من تصور عام للحياة والسلوك والتفكير يقوم على الفهم والارادة الواعية المنضبطة . لاجرم ، من ثم ، أن يقضى هذا التصور بتنظيم عملية الملذات

وبإخضاع الممارسات الجنسية لضروب من التوجيهات والارشادات الضرورية للحفاظ على توازن الانسان ومنعه من تجاوز حد وسط بين الإفراط والتفريط ، أى بين الاسراف المؤدى إلى التهلكة أو الأمراض المدمرة للحياة والمانعة للخلف السليم وبين العزوف التام المؤدى إلى العذرية التى ستنادى بها بعض الطوائف الفلسفية والمسيحية .

على هذا النحو ، لم يكن جالينوس وتلاميذه ينصحون بالامتناع التام عن ممارسة النشاط الجنسى وإنما كانوا يخضعونه لبعض الضوابط الضرورية لتوازنه وعدم اضراره بالانسان وذريته . ولعل أهمها كان اتباع نظام معين للمتعة والانجاب وتحديد سن مبكر للزواج وبداية النشاط الجنسى سواء للفتى أو الفتاة ، وتفضيل بعض الفصول كالربيع والشتاء وبعض الأوقات مثل فترة ما قبل النوم أو اثناء راحة بعد الظهر باعتبارها أكثر ملاءمة لحالة الجسم ، وأخيرا بعض التوجيهات الخاصة بالأمزجة على أساس أن هناك طبائع كالحرارة والرطوبة تساعد على الجماع وأخرى غير محبذة له كالبرودة والجفاف(٢٠) .

الا أن الاهتمام بالنظام الغذائى للجسم وبلياقته وحالته المزاجية كأساس لاستخدام جيد ومقبول لمتع الحياة وملذاتها لا يعنى أنه يمكن عزله عن النفس التى تستطيع أن تؤثر عليه بقدرتها على تحريك الخيال واثارة العواطف والشهوات . من ثم ، كانت الفلسفة تحدد للنفس العاقلة وظائف بالغة الأهمية كالموازنة بين حاجات الجسم والحالات والظروف والمؤثرات الخارجية التى يتعرض لها . كما كانت مكلفة بالحد من شطحات الخيال وسيطرة الشهوات والنزوات وانفلات التصورات والذكريات المثيرة التى تدفع إلى الخلاعة وتفسد اعتدال الاجسام واتزانها . وليس من شك ، كما يقول فوكو ، فى أن المقصود هنا ليس محاربة الرغبة أو اقصاؤها وليس اثارة ضرب من الصراع الداخلى ضد حاجات الجسم الطبيعية وانما الهدف هو أن تعمل النفس على ضبط الجسم ومنعه من تجاوز الطبيعة التى لا تقضى إلا بالضرورات(٢١) .

ولكن اذا كان الفكر اليونانى لا يدين النشاط الجنسى فى ذاته ولا يربط بينه وبين الشر والغواية والسقوط كما تفعل المسيحية ، الا أنه تظل هناك ، كما يقول فوكو ، نزعة واضحة نحو إدانة بعض آثاره ومحاولة ، وإن لم تكن شاملة ، لاضفاء الطابع المرضى على بعض مظاهره . غير أن البحث عن بعض سلبيات النشاط الجنسى ، وخاصة فى حالة الاسراف والعنف الزائد عن الحد ، لا يعنى ، فى نظر الكاتب ، أن هذه النزعة تضاهى ما تم فى المجتمعات الأوربية من ربط بين الأفعال الجنسية والانحرافات المرضية وهو الربط الذى تمخض عنه تقسيم مجال النشاط الجنسى إلى قسمين : قسم يعرف بالسوية وقسم يغلب عليه الطابع الباثولوجى ويخضع للتنظير العرقى والاجتماعى والايديولوجى ولضروب من التقويم والعلاج .

خلاصة القول أن الطب اليونانى ، وإن لم يكن يدين النشاط الجنسى كفعل مرضى فى ذاته ، كان يرى فيه مجالا لأمراض محتملة ، وهو الأمر الذى يتطلب من اليونانى نوعا من الحذر الدائم واليقظة المستمرة فى ممارسته للنشاط الجنسى . غير أن هذا الحذر لم يدفع مفكرى العالم اليونانى أو الرومانى فيما بعد إلى محاولة تفسير هذا النشاط ، كما يذهب فوكو ، من حيث مصادره ودوافعه ولا من حيث طبيعة الرغبات وأشكال المتعة واللذة . إن الفكر اليونانى كان يصب جل اهتمامه على إتمام النشاط الجنسى فى حدود بعض الارشادات والتوجيهات التى كان يراها الأطباء والفلاسفة ضرورية للحفاظ على الجسم والذرية من الأمراض والأضرار . كما أن هذا الفكر كان يعنى كذلك ، بصدد هذا النشاط ، بصياغة أو بلورة نوع من « الحقيقة » التى لا تخص الشخص نفسه أو تصوراته وانطباعاته تجاه الفعل بقدر ما تنصب على طبيعة هذا النشاط وحدوده وأغراضه . ومع ذلك يرى فوكو أن هناك كثيرا من وجوه التشابه بين الفكر اليونانى — الرومانى وبين المسيحية اذ أنه يصعب القول بأن قنوات الاتصال بين الفكرين كانت منقطعة تماما . الا أن هذا التشابه لا يعنى ، فى نظره ، عدم وجود « خلاف جذرى » بين المسيحية والفكر السابق ، وهو الخلاف الذى يتعلق بنمط « العلاقة بالذات » وبطريقة الربط بين التعاليم والمبادىء وبين ماهية

التجربة الذاتية للأفراد ، الأمر الذى يمكن أن نستخلص منه بصفة عامة أن نمط العلاقة الذاتية وطريقة ادماج المبادىء بتجربة الانسان الأخلاقية هما اللذان يشكلان النتاج الفعلى للتاريخ وليس الفكر المجرد(٢٢)

**الزواج وأبعاده الاقتصادية والسياسية :**

يعتمد فوكو فى فهم وتحليل دور الزوجة فى المجتمع اليونانى القديم ، وذلك من حيث طبيعة العلاقة التى تربطها بزوجها ، على مثل شهير ينسب إلى « ديموستين » ( Demosthène ) وفحواه :

**« الغانيات جعلن لنا من أجل المتعة والمحظيات للعناية اليومية ، والزوجات للحصول على نسل شرعى وعلى حارسة وفيه للمنزل » .**

ومن ثم ، يتضح لنا أن العلاقة « الجنسية » التى تربط بين الزوجين لم تكن تتلخص أساسا فى البحث عن اللذة وإنما كانت تتمركز حول موضوع الانجاب والحصول على ذرية سليمة يُحبذ أن تكون من الذكور . لذلك لم تكن هذه العلاقة تمثل إشكالية خاصة ذات أهمية اللهم إلا بعض الجوانب المتعلقة بالانجاب كالعلاج من العقم والعناية الصحية والنظام الغذائى ووسائل التوفيق بين الزوجين وكموضوع أحقية الأولاد أو عدمها فى الحصول على حق المواطنة ، اذ أن الأب كان له الحق فى قبول أولاده أو نبذهم . كما كانت هذه العلاقة تفرض على الزوجة بحكم وضعها القانونى والاجتماعى التابع للرجل بعض الواجبات الأساسية كالطاعة والوفاء والمحافظة على حرمة البيت . ومن هنا كانت جريمة الزنا تعرض المرأة المتزوجة لجزاءات صارمة على المستوى الخاص والعام(٢٣) .

أما بالنسبة للرجل ، فكانت الالتزامات أقل صرامة إذ لم يكن هناك قانون أو عرف يحرم عليه ممارسة العلاقات الجنسية بغير زوجته ، إضافة إلى واجبه ، مع ذلك ، ألا يقرب روجة رجل آخر ولا بنتا أو فتاة فى حماية والدها . من ثم ، فالزنا لا ينطبق على الرجل وانما يخص المرأة فقط وذلك بسبب خضوعها لحكم الرجل ووقوعها فى نطاق سيادته التى تمتد إلى البيت كله ( oikos ) . إلا أن هناك بعض الضوابط الأخلاقية التى تحكم سلوك الرجل اذ أن تهالكه على

الملذات والمتع الجسدية خارج بيته ينقص من هيبته ويظهره فى صورة الرجل الضعيف العاجز عن ضبط نفسه والسيطرة على أهوائه ونزعاته الجامحة . كما أن دوره القيادى فى بيته ووظيفته التربوية والتعليمية المنوطة به تجاه زوجته ، نظرا لزواج البنات المبكر فى المجتمع اليونانى وقبل أن يحصلن على قسط وافر من التعليم أو الخبرة ، يحتمان عليه أن يضرب المثل لأهل بيته وأن يكون لهم قدوة بسلوكه المعتدل واتزانه وتعففه .

ولقد ربط أفلاطون بين إخلاص الزوج لزوجته وبين واجبه كمواطن صالح يعمل على تحقيق مصلحة الدولة ، ومن ثم جعل الغاية من الاخلاص ليس الفرد نفسه وانما المدينة أو الدولة . كما أن أرسطو يميز بين الانسان والحيوان لا بنزعة المشاركة وتكوين الأسرة التى تفرضها ضرورة التناسل وإنما بواسطة الغاية التى تقوم عليها العلاقة بين الرجل والمرأة ، وهى « الوجود — الطيب » ، أو الراحة . ويرى أرسطو أن تأكيد هذه الراحة لا يأتى الا باحترام الزوجة والإخلاص لها ومعاونة الأبناء حتى الكبر . غير أن فوكو لايعتقد بأن مبدأ حق المرأة فى الاحترام والتعاون المشترك بينها وبين الرجل يرجع إلى تقدير المرأة فى ذاتها عند أرسطو ، وإنما هو أمر ينبع من طبيعة « الحكم الارستقراطى » الذى يفرض على الرجل أن ينيب عنه زوجته فى المهام والمجالات التى تحسن التصرف فيها ، وهو الأمر الذى يعطى للمرأة مكانة تفوق مكانة الأولاد والاماء نظرا لأن سلطة الزوج أو الأب حيال هؤلاء لا مقابل لها . من ثم، يتضح لنا أن العلاقة الجنسية لا تقوم فى المجتمع اليونانى القديم على أساس من المحبة أو المودة الشخصية ، وهى انّ كانت تخضع لبعض المبادىء الأخلاقية كالعفة أو الاعتدال من قبل الزوج والوفاء المطلق من قبل الزوجة ، فذلك لأن الحياة الاجتماعية تفرض عليهما صيغة محددة من « العلاقة بالذات » ، اذ كما يقول فوكو : « فضيلة المرأة ضرورة وضمان لازمان لسلوك يقوم أساسا على الطاعة وزهد الرجل أو عفته ضرورة تنتمى إلى أخلاقيات سيادية تلتزم بحدودها »(٢٤) .

بيد أن هذه الصورة التى نراها للزواج كانت تخص ، كما يبدو ، مرحلة معينة من مراحل تطور المجتمع اليونانى والرومانى ، وهى المرحلة التى لم ينتقل

فيها الزواج بعدُ من مجال العلاقات الخاصة بين الأسر ، كوسيلة من وسائل نقل سلطة الأب على ابنته إلى زوجها وتقرير ما يترتب على ذلك من آثار ملزمة لحقوق لم تكتسب بعدُ طابع الشرعية القانونية ، إلى مستوى التنظيم العام ، كما برز ذلك فى غضون القرنين الأول والثانى قبل الميلاد فى مدينة الاسكندرية حيث كرسته السلطات العامة بعد أن أضفت عليه المراسيم الدينية طابع التعميم ، وكذلك فى روما حينما أخذت بعض الاجراءات القانونية ، مثل قانون الخيانة الزوجية ، تُدخله فى نطاق هيمنة السلطات العامة بعد أن كان مجرد احتفال خاص .

ويعتقد فوكو أن هذا التعميم التدريجى الذى عرفته ظاهرة الزواج ليس الا تكريسا لمجموعة غفيرة من التحولات التى غيرت من طبيعة العلاقة التى كانت تربط بين السلطات وبين الطبقات المساندة لها . ذلك أن الزواج لم يكن له فى المجتمع اليونانى القديم أهمية تتجاوز مصالح بعض الأسر والفئات الثرية : فهو ليس الا اجراءاً خاصا يتم بواسطته تنظيم علاقات المصاهرة أو نقل الثروات وأسماء العائلات فيما بينها . الا أن الدوافع الاقتصادية والسياسية لهذه الصفوة الاجتماعية بدأت تفقد قيمتها فى العصر الهللينستى حيث أن تطور سلطة الأمير جعلتها تعتمد عليه أكثر من اعتمادها على نظام المصاهرة والتحالف بين الأسر ، وذلك بالبحث عن المناصب والثروة التى توفرها التجارة الملكية والخدمة العسكرية . من ثم ، يرى فوكو فى هذه التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية دافعا قويا إلى تحرير الزواج الارستقراطى من ربقة الضرورات الأسرية الخاصة بقواعد التصاهر والتوارث والمحافظة على أسلوب الحياة وتأكيدا محتملا لعوامل الاختيار الشخصى . كما يعتقد فوكو ، بالاضافة إلى ذلك ، أن الزواج لدى الطبقات الدنيا كان عاملا حاسما بدوره فى فصل الاعتبارات الأدبية والعاطفية عن الدوافع الاقتصادية البحتة ، لأن هذه الأخيرة لم تكن ذات قيمة كبيرة لدى الأسر الشعبية التى اشتهرت ، كما يبدو ، بطول الزيجات ودوامها(٢٥) .

معنى ذلك ، فى نظر فوكو ، أن هناك تحولات هامة أخذت تحدث فى اطار الزواج على مستوى الاشكالية الأخلاقية وخلاصتها أن الاهتمام بالذات أصبحت مقرونة بالاهتمام بالآخر وبتجاوز رؤيته كموضوع أو تابع إلى مشارك تنبع قيمته من نفسه . ذلك أن الزواج لم يكن ينظر إليه فى البداية ، أى عبر النصوص الكلاسيكية المشهورة مثل « **اقتصاد** » اكسينوفون و « **جمهورية** » و « **قوانين** » أفلاطون و « **الأخلاق إلى نيقوماخوس** » لأرسطو ، فى ذاته وانما فى إطار قوانين المدينة واستقرار البيت ( oikos ) ونمائه ، وإن كان يخفف من ذلك الارشادات والنصائح التى كان يسديها هؤلاء الفلاسفة للرجل فى سبيل حسن رعايته لزوجته واحاطتها بكل مظاهر الاحترام وفى سبيل السيطرة أيضا على أهوائه ونزواته كرب بيت عاقل ومواطن شريف يبغى اعطاء المثل فى الحكمة والاعتدال . غير أن هذا الاهتمام الذى لا ينبع حتما من شعور بالمساواة وإنما يصدر فى الأغلب عن كرم الرجل وأريحيته تجاه شريكة حياته الضعيفة لا يماثل ما يراه الكاتب فى نصوص القرنين الأول والثانى من الميلاد ، مثل « نصائح » Musonius و « **مواعظ** » Plutarque و« **حواره عن الحب** » و « **مبحث الزواج** » لـ Hiérocles وبعض نصوص Sénéque و Epictéte حيث يشكل العنصر الشخصى فى العلاقة بين الزوجين المحور الأساسى الذى تندرج تحته الواجبات المنزلية والاقتصادية والأدبية التى تلقى على عاتق ربة البيت . غير أن ذلك ليس معناه ، فى نظر فوكو ، أن عواطف الحب والمودة والألفة لم تعرف من قبل بين الزوجين،وإنماالجديد،فى نظره،هو ظهورها ربمالأول مرة فى صورة موضوعات لاهتمامات فكرية وأخلاقية وفى صورة عناصر خاضعة لفن من فنون ترشيد السلوك واضفاء الطابع الجمالى على الحياة ، وهو مأسوف ينتج عنه صياغة جديدة للعلاقات الزوجية وما يتصل بها من تصورات خاصة بالمتعة أو اللذة(٢٦) .

إن هذه الصياغة الجديدة تنصب أولما تنصب على العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة حيث تدعم من خصوصيتها وطابعها الثنائى الحميم وترفعها إلى إلى مستوى القيمة العالمية . من ثم تتغير طبيعة العلاقة الزوجية ، فبعد أن

كانت ، عند أرسطو ، علاقة تقوم على رابطة الدم وأهمية الذرية وسندا للمواطنة الصالحة ، أصبحت تعد ، عند الرواقيين الجدد ، أسمى وأنبل أنواع الاتحاد البشرى ، فهى أقوى من عاطفة البنوة والأخوة والصداقة فى نظر موسونيوس الذى كان يدعو إلى الاندماج الكامل بين الزوجين ، وهى وإن كانت وما زالت تقوم على حسن توزيع وتكامل الأعمال بحيث تتم المحافظة على استقرار البيت ورخائه فياحبذا لو تم ذلك من خلال وحدة فى التفاهم وانصهار تام فى الآراء والأفكار والمشاعر ، وهو الأمر الذى يضفى على هذه العلاقة قيمة أنطولوجية وأخلاقية لا تقل أهمية عن علاقة الصداقة بين الذكور التى كان يعنى بها الفكر اليونانى عناية خاصة(٢٧) .

أما بالنسبة لتنظيم العلاقة الجنسية نفسها بين الزوجين فهى لم تكن تخضع فى الفكر اليونانى القديم لنصائح الأطباء وارشادات الفلاسفة إلا بغرض تنظيم الوظيفة الانجابية . ولكن اذا استثنينا ، كما يقول فوكو ، المحاذير التى كانت تفرض على النشاط الجنسى خارج الزواج مثل الخوف من مشكلة الأطفال غير الشرعيين ومبدأ الإلزام الخلقى الذى يطالب بضبط النفس والتعفف ، لم يكن هناك أى مانع يحول بين الرجل المتزوج ، وبالأحرى الأعزب ، وبين البحث عن اللذة خارج نطاق الزواج . أما فى بدايات العهد المسيحى ، خاصة إبان القرنين الأول والثانى ، يلاحظ فوكو نوعا من التطابق أو الارتباط التام بين العلاقة الجنسية والزواج حتى ولو ظل الهدف الأساسى من النشاط الجنسى هو الانجاب الشرعى . من ثم ، يصبح البحث عن اللذة الجنسية ، فى الرواقية الجديدة ، أمرا غير مرغوب فيه خار الزواج وذلك ليس فقط بغرض الحفاظ على توازن « البيت » وانما حفظا لحق المرأة وصيانة لكرامتها . كما يفهم فوكو من هذا الاستيشاع للبحث عن اللذة خارج الزواج أنه ينطبق ضمنا على الأعزب قبل الزواج ، وذلك تحقيقا منه لفضيلة السيطرة على الأهواء والشهوات وحفاظا على كرامة النفس التى حباها الله » للانسان(٢٨) .

الا أن إدانة النشاط الجنسى خارج الزواج من قبل هؤلاء الفلاسفة والحكماء لا يعنى ، مقارنةً بالتصور المسيحى ، أن اللذة الجنسية شر فى ذاتها

وأن الزواج هو ، من ثم ، الإطار الوحيد الذى تكتسب فيه شرعيتها . فـ « موسينوس » يدينها ، كما يقول الكاتب ، لأنها نوع من المجون الذى ينافى كيان الانسان الذى يحمل بين جنباته ، بما منح من عقل وقدرة التمييز ، « جزءا » من « الآلهة » . أما « ايكتيت » فيدينها لأن الزوج الذى يعتدى على زوجة الآخر يخون مبدأ الوفاء أو الاخلاص الذى تقوم عليه العلاقات الاجتماعية ويخرق الأواصر الأساسية التى تربطنا بالجيران والأصدقاء والمدينة والتى يتعرف الانسان العاقل على نفسه من خلالها . وكذلك يبرز « سينيكا » الخطورة التى تمثلها الخيانة الزوجية على واجبات الصداقة ومبدأ الاخلاص المتبادل بين الزوجين . وكذلك الأمر بالنسبة ل « بلوتارك » الذى كان يطالب أيضا بالوفاء المتبادل ويطالب ، عند حدوث هفوة من الهفوات ، بالاعتماد على العلاقات العاطفية بين الزوجين بدلا من الاعتماد على القوانين والامتيازات الممنوحة فى الأغلب للزوج باسم الطبيعة والضرورة . من ثم يتحدد الزواج ، كما يقول فوكو ، لا كمجرد اطار شرعى أو تنظيمى للعلاقات الجنسية ، وإنما أساسا كعلاقة حب وتعاون واحترام متبادل . الا أن ذلك لم يمنع الاتجاه العام للآراء من مطالبة المرأة بالصفح وغض النظر فى حالة سقطة الرجل ، كما لو أن ذلك يشكل ، نظرا لضعف المرأة ، نوعا من التغاضى الذى يحفظ عليها شرفها ويبرز مدى حبها واخلاصها(٢٩) .

الا أنه يبدو أن عملية تكريس خصوصية العلاقة الجنسية وربط موضوع اللذة الذى تمثله « أفروديت » بعاطفة الحب الذى يمثله « ايروس » لا يشكلان السمة الوحيدة التى تدل على تشدد الحركة الرواقية المتأخرة فيما يخص وقف النشاط الجنسى على الزواج وتحقيره أو الحط منه خارجه . اذ ها هو « موسونيوس » يرفض أن يطلق العنان للذة حتى فى اطار الزواج نفسه . إنه يضفى على العلاقة الزوجية هالة من القدسية والاحترام إلى درجة يطالب فيها الزوج بألا يتصرف كعاشق وبألا يبالغ فى بحثه عن المتعة الحسية والا فإنه سيدفع زوجته إلى الانحراف وفقدان الاحترام الذى تكنه له ولنفسها . كما أنه يكاد يكون من أوائل المفكرين الذين نعتوا العلاقة الزوجية القائمة على اللذة

البحتة بالزنا ، وهى الفكرة التى التقطها الفكر المسيحى ، ربما منذ كتابات « كليمان السكندرى » ، وحاول على أساسها أن يقنن وينظم العلاقة الجنسية فى الحدود الضيقة للإنجاب بحيث يبدو البحث عن اللذة الجنسية فى ذاتها عملا شيطانيا كريها .

خلاصة القول ، ان فكرة قصر العلاقات الجنسية على الزواج وربطها بعملية الانجاب ، وهى الفكرة التى ستشكل مطلبا أساسيا للمسيحية فيما يخص مؤسسة الزواج ، تدين — كما هو واضح — للرواقية المتأخرة . بل أن فوكو يذهب أبعد من ذلك مدعيا بأن هذه الفكرة ليست بجديدة تماما ولا تخص بالذات بدايات العهد المسيحى اذ أنه يرى لها جذورا قديمة فى كتابات أفلاطون وخاصة ما يتصل منها بتصوراته حول المدينة الفاضلة(٣٠) .

غير أن فوكو يعودفيذكرنا بأن هذا التشابه فى بعض الأفكار لا يدل على استمراريتها أو وحدتها عبر التاريخ اذ هى مجرد « اتجاهات معينة » ، كما يقول ، انعقدت حولها بعض الأشكال الخاصة بتطور ما يسميه « بثقافة الذات » . ذلك أن اهتمام أفلاطون بفضيلة الوالدين كان مرتبطا لديه بغرض أساسى وهو عملية توفير الذرية الصالحة عقليا وجسمانيا لتعزيز قوة الدولة ومنعتها ، بينما كانت المسيحية تعتبر النشاط الجنسى شرا فى ذاته ، وهى وإن قبلت الزواج بغرض التناسل وحفظ البشرية فذلك لأنه يمثل أقل الشرور ضررا(٣١) . أما بالنسبة للرواقية المتأخرة ، فإن الارتباط بين الزواج والعلاقة الجنسية لا علاقة له بأهداف الدولة ولا بفكرة الخطيئة الأولية الملازمة لطبيعة البشر وانما هو من نوع التلازم الجوهرى بين العقل وضرورة الطبيعة . أى أنه اذا كان الاخلاص يرتبط فى الفكر اليونانى القديم بمبدأ الفضيلة الذى يحتم على الرجل ضبط أهوائه وشهواته فلأن هذا الفكر يجد نوعا من التلازم المنطقى بين دور الرجل فى بيته كسيد ووضعه الفعلى أو المرتقب فى المدينة وما تتيحه له من سلطات ، بينما المسيحية تربط بين الأخلاص ومبدأ الخلاص فى العالم الآخر ، والرواقية تربط بينه وبين ذاتية بحتة ، وهى فكرة شرف النفس واحترام الانسان لطبيعته العاقلة التى تحول بينه وبين استخدام الزواج لغير غايته .

مهما يكن من أمر ، إن الربط بين العلاقة الجنسية والزواج بمثل هذه الطريقة الصارمة سيؤدى فى نطاق السلطة الرعوية للكنيسة إلى عملية تقنين وتنظيم كاملين للنشاط الجنسى بحيث يمكن ربطه بالغاية الأساسية المطلوبة منه وهى الانجاب ، واخضاعه لجدول تفصيلى من التحريمات التى ستتطابق فى أغلب الأحيان مع الأعياد والمناسبات الكبرى للمسيحية(٣٢) والتى تتطلب فيها قواعد العبادة توافر شروط معينة من الطهارة والنقاء ، وهو الأمر الذى يختلف تماما عن طبيعة التنظيمات التى يدعو إليها الفكر اليونانى بعامة ، والفكر الرواقى بخاصة ، والتى لا تقوم على قواعد تحريم وإنما على مبادىء وأساليب تتوافق فيها العلاقات الزوجية مع بعض القيم العالمية كالشرف والرقة والاحترام المتبادل ومع بعض السمات الجمالية الراقية التى تضفى على الحياة جلالها وسموها ووقارها(٣٣) .

**حقيقة العلاقة المثلية وأثرها الأخلاقى :**

إن هذه العلاقة الغريبة التى تشجبها الأخلاق ولا يقبلها الدين ولا العرف ولا حتى الذوق لم تكن تمثل ، كما يبدو ، من حيث موضوعها أية مشكلة بالنسبة للفكر اليونانى القديم . أى أن الفرق الجوهرى الذى كان يطرح نفسه على المستوى الأخلاقى بالنسبة لليونانيين لم يكن يخص موضوع العلاقة نفسها ذكرا كان أم انثى وانما أسلوب هذه العلاقة . بل إن الاشكالية الأخلاقية كانت أكثر حساسية بالنسبة للعلاقة المثلية نظرا لأن وضع المرأة لم يكن بسبب ما فرض عليها من تبعية وسلبية يحظى باهتمام الكثيرين . واذا كان الأمر كذلك بالنسبة للمرأة ، التى لم يعتد بكيانها الانسانى الا عند بعض الرواقيين المتأخرين ، فناهيك عن وضع العبيد والاماء الذين لم يكن لهم أى اعتبار مادى أو أدبى .

إن فهم الأرضية الأخلاقية التى ترتكز عليها العلاقة المثلية عند اليونان لا يمكن أن يتم ، فى نظر فوكو ، الا استنادا إلى النموذج الاجتماعى الحامل لها ، أى نموذج العلاقة التى تربط السيد بالمسود ، وهو الأمر الذى سيجعل من

شخصية الفاعل وسلوكه موضوع التقويم أو الحكم الأخلاقى فى المقام الأول . من ثم نرى أن الموضوع لا يخرج مرة أخرى عن قضية الاعتدال الذى يجب أن يسود علاقات السادة بمسوديهم وقضية الهيمنة والسيطرة على النفس وقضية اختيار أفضل وأجمل أنواع السلوك وهو ما لا يتحقق الا بالارتفاع بالعلاقة الحسية البحتة إلى مستوى الصداقة ( philia ) وحب الحكمة . ولكن إذا كان الأمر مرتبطا على المستوى الأخلاق بسيطرة الانسان على رغباته وشهواته ، فإن معنى ذلك أن الفكر اليونانى القديم لم يكن يعنى بطبيعة هذه الرغبة نفسها أو بطبيعة أو جنس الموضوع الذى تتجه إليه ، كما لا يتساءل اذا كانت هذه الرغبة غريبة أو مناقضة للطبيعة أم لا ، فهى طالما موجودة فهى جزء من الطبيعة . ولما كان الاذعان أو الرضوخ لرغبات الآخرين هو العار نفسه ، وهو النكر الذى يعاقب عليه القانون فى حالة العلانية بالحرمان من شغل الوظائف القيادية ومن حقوق ابداء الرأى أمام المجلس أو أمام الشعب ، فإن الاشكالية الأخلاقية تصبح ، كما يقول فوكو ، فى : « تحول موضوع اللذة إلى ذات مهيمنة على ملذاتها »(٣٤) .

إن هذا الضرب من الممارسة الشاذة لم يختف تماما فى فترة بدايات الامبراطورية الرومانية ، الا انه أخذ يفقد أهميته على مستوى التفكير الأخلاق والفلسفى ولم يجد ملاذا له إلا بين شباب الارقاء وفى إطار الشعر اللاتينى الذى ظل طويلا يتغنى بهذا النوع من الحب . ويرجع فوكو انحسار هذه الممارسة إلى تأثير الثقافة الرومانية الجادة التى كانت ، كما يبدو ، أقل حساسية تجاه هذا اللون من اللذة مقارنا بالثقافة اليونانية وإلى دور القوانين والمؤسسات الرومانية التى كانت تتميز بشدتها وصرامتها فيما يخص حماية الأسرة وخاصة الصبيان ذوى المولد النبيل . الا أنه يبدو أن شجب هذا النوع من الانحراف لن يأخذ طابعه العملى أو التنفيذى ، فى نظر بعض المؤرخين المتخصصين ، الا إبان القرن الثالث الميلادى حيث تبدأ المطاردة الفعلية لهواة هذا الانحراف وذلك حماية للصغار والقصر من أبناء الطبقات العليا . ولكن مهما يكن الأمر ، فإن التحريم النهائى والحاسم للعلاقات المثلية لم يعرفه القانون الرومانى الا خلال القرن السادس الميلادى(٣٥) .

ويشير فوكو أيضا فيما يخص محاربة هذا النوع من الممارسة إلى دور النظام التربوى الرومانى الذى يتميز بحرصه الشديد على اختيار شخصية المربى أو أستاذ البلاغة الذى كان عليه أن يتحلى بالعفة و طهارة الأخلاق والسلوك حتى يكون بمثابة الأب والقدوة الصالحة للشباب الذى يوكل اليه . الا أن الأهم من ذلك ربما كان ، فى نظر فوكو ، هو إعلاء شأن الزواج والرباط العاطفى بين الزوجين وفى إضعاف الأهمية الفكرية التى كانت تضفى على هذه العلاقة فى قلب الفلسفة الجادة . الا أن إبراز دور المرأة العاطفى فى قلب الزواج سيؤدى ، كما يذهب الكاتب ، إلى قيام نوع من المفارقة الغريبة وهى عدم المقدرة على فصل عملية التقويم الأخلاقى عن واقع اللذة الحسية فى الزواج ، وذلك بعد حدوث نوع من التعارض بين حب المماثل وحب المغاير . فالفكر اليونانى الكلاسيكى ، كما نذكر ، لم يكن يربط بين الزواج وبين « ايروس » أو موضوعات الحب واللذة ، وإنما كان يربط بين هذه الأخيرة وبين العلاقة المثلية وان كان كثيرا ما يرتفع بهذه العلاقة إلى مستوى التنظير الأخلاقى والفلسفى . معنى ذلك أن هذا التحول ، الذى يطلق عليه فوكو اسم « الايروتيكا الجديدة ، سيؤسس نوعا جديدا من العلاقات تقوم على حب المغاير ، كما سترتبط هذا الحب ، بفعل المؤثرات الأفلاطونية فى الأغلب ، بضرورة الامتناع والعفة تقديرا للآخر فى حالة وجود الحب قبل الزواج ، وهو الأمر الذى سينتهى فى الفكر المسيحى بربط العذرية بالطهارة واعتبارها قيمة فى ذاتها(٣٦) .

وفى نهاية المطاف يخلص فوكو إلى أن فكرة الحد من النشاط الجنسى لم تكن وقفا على الأخلاقيات المسيحية ، كما يظن البعض ، فلقد عرفها الفكر اليونانى الكلاسيكى من منظور طبى أو صحى ، كما عرفها الفكر الرواقى المتأخر فى اطار توازن العلاقة الزوجية ومن خلال إدراكه لضرورة التخلى عن كل علاقة جسدية مع الغلمان . الا أن تشابه بعض النواحى والتحريمات بين هذا الفكر وبين المسيحية التى نشأت فى محيطه لايعنى « وحدة الهوية بين الممنوع والمسموح به » هنا وهناك . ذلك أن الممارسة الأخلاقية اليونانية بصدد النشاط الجنسى نشأت فى إطار استخدام الملذات ( aphrodisia ) وتنظيمها وفقا

لمعايير خاصة بالنظام الصحى والغذائى وملاءمة الظروف والزمان ، كما نشأت فى إطار فلسفة عامةللفضيلة والسيطرة على النفس فيما يخص ممارسة السلطة فى مجالى البيت والمدينة ، كما أن مطلب العفة أو الاعتدال الذى ولدته إشكالية الذات فى طرحها لموضوع الملذات وعلاقتها بشهوات النفس وضرورة ضبطها والتحكم فيها لم يبرز فى صورة تنظيمات أو تشريعات قانونية عامة ملزمة ، وإنمابالأحرى على شكل توجيهات ونصائح وإرشادات جمالية للإرتقاء بمستوى السلوك وتخليد الذكرى .

هكذا يتبين لنا أن التشدد الجنسى وما لازمه من مبادىء الإخلاص بين الزوجين ووقف العلاقة الجنسية عليهما بإسم الاحترام المتبادل وتقدير الكينونة الانسانية ، وكذلك ما صاحبه من ابتعاد عن الممارسات المثلية أمور لم تأخذ قط عند اليونان صورة قانون أو تشريع ملزم ودائم . إنها قضايا تتصل « بتاريخ الأخلاق » ( éthique ) الذى يتجاوز قواعد المنع والتحريم التى تقيمها القوانين الأخلاقية ( morale ) وذلك لكونها وثيقة الصلة بنشأة الذات وعملها على تشكيل الفرد فى صورة « فاعل لسلوك أخلاق » . إن التأملات اليونانية حول علاقة النشاط الجنسى بالإشكالية الأخلاقية لم تكن قط استبطانا أو التزاما بقوانين أو تحريمات عامة على شاكلة الإلزام الكانطى ، وإنما كانت فى الأغلب نوعا من « جماليات الحياة » التى تضفى على سلوك الانسان الحر سمات التوازن والاعتدال . وهى إن انتقلت جزئيا كما يقول الكاتب ، إلى أخلاقيات الغرب فإنما كان ذلك عبر إشكالية تقوم على علاقة الحرية بالسلطة وعلى مدى الالتزام الذى تتطلبه هذه الحرية من ضبط للنفس والسيطرة على الأهواء وصولا إلى الحقيقة . ولربما كانت أقوى صور اتزان النفس وهيمنتها على شهواتها هى التغلب على مطلب اللذة من خلال العلاقة المثلية ، وهو المجال الذى انحسرت أهميته الفلسفية والتربوية بصعود أهمية المرأة وتزايد أحترامها مع ماصاحب ذلك من ظهرر قيم جديدة ستتأثر بها من غير شك المسيحية أيما تأثير وهى العذرية والإخلاص والاحترام المتبادل والتساوى بين الزوجين(٣٧) .

(١) Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique", in **Débat,** Gallimard, n° 41, 1986, p. 6

(٢) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٨ — ٢٠

(٣) M.Foucault, **L'usage des plaisirs,** p. 12

(٤) انظر فى هذا الصدد :
Pasquale Pasquino, "la volonté de savoir", in **Débat, op.cit.,** p. 94

(٥) M.Foucault, **L'usage des plaisirs,** pp. 16-17

(٦) **المرجع نفسه** ، ص ص ٢١ — ٢٧

(٧) Henry Joly, "Retour aux Grecs", in **Débat op.cit.,** p. 106

(٨) M.F., **L'usage des plaisirs,** pp. 28-30

(٩) John Rajchman, "Foucault : l'éthique et l'oeuvre", in **Michel Foucault philosophe,** 1988. Paris, Ed. du Seuil, 1989, pp. 253-254

(١٠) M.F., **L'usage des plaisirs,** pp. 33-34

(١١) إن عبارة « تقنيات الذات » ( techniques de soi ) التى يستخدمها فوكو ليست إلا ما يسميه مؤرخو الفلسفة اليونانية مثل « بيير هادو » « التمرينات الروحية » مثل تلك التى كان يمارسها الرواقيون أو الأبيقوريون وكثير من الطوائف المسيحية فيما بعد ، الا أن بعض مؤرخى الفلسفة اليونانية ، كما سوف نرى ، يختلفون اختلافا جذريا مع فوكو فى تفسير مفهوم « الذات » عند الرواقيين والأبيقوريين .

(١٢) M.Foucault, **L'usuge des plaisirs,** pp. 35-36

(١٣) **المرجع نفسه** ، ص ص ٣٧ — ٣٨

(١٤) Pierre Hadot, "Réflexions sur la notion de "culture de soi", in **Michel Foucault philosophe op,cit.,** pp. 263-264

(١٥) M.Foucault, "Nietzsche, la Généalogie et l'Histoire", in **Hommage à JeanHyppolite.** Paris, P.U.F., 1971, pp. 145-148

(١٦) Aline Rousselle, **Porneia, de la maîtrise du corps à la privation sensorielle.** Paris, P.U.F, 1983, pp. 8-10

(١٧) M.Foucault, **L'usage des plasirs**, pp. 115-117

(١٨) **المرجع نفسه** ، ص . ١٥٤ و ص ص . ١٢٢ ـــ ١٣٦ وانظر : « الين روسيل » ص ص ٨٧ ـــ ٨٨

(١٩) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٥٥ ـــ ١٥٦

(٢٠) M.Foucault, **Le souci de soi.** Paris, Gallimard, 1984, pp. 148-156

(٢١) يقول لنا « بوسويل » بأن استخدام مفهوم الطبيعة بمعناه المثالى ، الذى ستستخدمه المسيحية كمبدأ أخلاق وإن لم يكن له وجود فى الأناجيل ، يأتى مباشرة من المؤثرات الأفلاطونية والأرسطية ، وهو المفهوم الذى أضفت عليه الرواقية طابعا أخلاقيا بحيث أصبح كل ما هو طبيعى مرادفا للاعتدال والضرورة .

انظر : John Boswell, **Christianisme, toérance sociale et homosexualité.** ( مترجم عن الانجليزية ) Paris, Gallimard, 1985 . p. 192

(٢٢) M.Foucault, **le souci de soi.** op.cit., pp. 157-169

(٢٣) M.Foucault, **L'usage des plaisirs**, pp. 159-162

(٢٤) **المرجع نفسه** ، ص ص . ١٦٢ ـــ ١٩٥ و ٢٠٣

(٢٥) M.Foucault, **Le souci de soi**, pp. 90-93

(٢٦) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٧٣ ـــ ١٧٥

(٢٧) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٧٧ ـــ ١٩١

(٢٨) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٩٤ ـــ ١٩٦

(٢٩) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٩٧ ـــ ٢٠٥

(٣٠) د . عبد الرحمن بدوى ، **أفلاطون** . وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم بيروت ، ١٩٧٩ . من الواضح أن أفلاطون لا يعترف بالفرد إلا فى حدود صلاح الدولة . لذلك هو تارة يطالب بالغاء الزواج والأسرة بإسم اختلاف المنافع ، وتاريخ أخرى يطالب بضرورة اختيار الذرية واشترط لذلك أن يكون « الأولاد من أبوين صالحين ، واذا وجد أب فاسد ، فيجب أن يمنع من النسل » . ص . ٢٢١

(٣١) John T.Noonan, **Contraception et mariage** ( مترجم عن الانجليزية ) . Paris, Ed. du Cerf., 1969.

يقول نونان بأن النشاط الجنسى لا يمثل دائما سمة ايجابية فى العهد القديم لأن المرأة تمثل فيه الغواية التى تؤدى إلى السقوط إلا أنه يقبل الزواج ويربطه بالانجاب وإن كان لا يرفع القيمة الشخصية للعلاقة بين الزوجين على الغاية الفعلية للزواج وهى الإنجاب . أما المسيحية فستفضل العذرية ، وسوف تعتبر الزواج « شيئا طيبا » ولكن بالنسبة فقط لمن « لا يستطيعون ضبط أنفسهم » . ص ص . ٤٧ ــ ٥٨

(٣٢) Jean-Louis Flandrin, **Un temps pour embrasser op.cit.,** 72-127

لقد قام هذا الباحث ، كما سبقت الاشارة ، بدراسة هذه التحريمات وأهمها ما يتصل بوقت الحيض والحمل الولادة وهى نابعة من تأثير العهد القديم والفكر الرواقى ، وبعضها متصل بالأعياد أو ما يسمى بالزمن القدسى ويرجع التأثير فيها للمسيحية وبعض المصادر اليونانية ــ الرومانية . كما يعتقد الباحث بوجود فكرة النجاسة خلف كثير من هذه التحريمات . ص ص ٧٢ ــ ١٢٧

(٣٣) M.Foucault, **le souci de soi,** pp. 213-216

(٣٤) M.Foucault, **L'usage des plaisirs**, pp. 237-248

(٣٥) John Boswell, **op.cit.,** p. 104

(٣٦) M.Foucault, **le Souci de soi,** pp. 219-266

(٣٧) M.Foucault, **L'usage des plaisirs, pp. 274-277**

# ٥ ــ الذات والحقيقة



إن السؤال الذى يطرحه فوكو على البحث الفلسفي المعاصر من خلال دراسته عن « **تاريخ الجنس** » ليس هو ، فى الواقع ، ماهية الجنس أو طبيعته . فالجنس ، كما يقول ، أمر « ممل »[1] وتحريماته عبر التاريخ محدودة ومعروفة . أضف إلى ذلك أن المسيحية لم تطرح موضوع الجنس كجنس وإنما الذى طرحته هو موضوع الجسد وعلاقته بالغواية والسقوط . وإذا كان الأوربيون قد اهتموا بالجنس على مستوى المعرفة ، ولم يكبحوا جماحه كما يذهب بعض المفكرين الذين يمزجون الماركسية بالفرويدية ، فإنما ذلك قد تم ابتداء من القرن الثامن عشر ، وهو العصر الذى اختلط فيه الجنس بموضوعات السكان والاقتصاد وعلوم الحياة قبل أن يكتسب فيما بعد خصوصيته ويتبلور من خلال نظرية التحليل النفسى في أكثر الأشكال استبدادا بخيال الانسان وأكثرها تطويعا لطاقاته ودفعاته الأولية فى صورة علاقة حتمية تربط بين متطلبات الرغبة وحقيقة النفس البشرية ، وذلك بحيث تصبح الرغبة بمختلف أقنعتها ركيزة المفهوم الغربي للوجود الانساني .

معنى ذلك أن فوكو قد لاحظ من خلال دراسته للتقنيات المختلفة التى استخدمتها السلطة فى تطويع الأجسام وتقويمها وتدريبها ، وهي التقنيات الملازمة لقيام الدولة العقلانية الحديثة ، أن موضوع الجنس كان يشكل إحدى الركائز الاساسية التى قام عليها علم الحياة في ارتباطاته بالمفاهيم الاستراتيجية الجديدة كمفاهيم الثروة البشرية وقوة الدولة وعقلانية السلطة والتنظيم السكاني والاقتصادى . الا أنه أدرك ، إضافة إلى ذلك ، أن الجنس ليس موضوعا « طبيعيا » بحتا فهو لايقوم فقط على عملية التناسل والحفاظ على استمرار وتجدد السكان ، كما أدرك انه ليس مقصورا على دراسة الدفعات الاولية التى كانت تختلط لدى القدماء بقوى الطبيعة الغامضة . ولعل إدراكه لهذين الجانبين ، وما ارتبط بهما من نظريات تقوم من جهة على محاولة تحرير الانسان الغربي من ألوان القمع الجنسي الذى تعرض له عبر التاريخ ( رايخ وماركيوز ) ومن جهة أخرى على ربط الجنس بالظاهرة الصوفية وجدلية الموت والحياة كما تظهر من خلال علاقات التحريم ونقض التحريم ( بطاى ) ، هو الذى وضع

يده على الأساس التاريخي الذى تقوم عليه ظاهرة الجنس ، تماما كما قامت عليه تجربة الجنون والسجون والنظرة الإكلينيكية .

من ثم ، نفهم أن يعنى فوكو بابراز « الخصوصية » التاريخية لتجربة الجنس فى الغرب ، لأن القبلية التاريخية هي التى تشكل ، في نظره ، الأساس الموضوعي لأى تجربة بشرية . الا أن دراسة الجنس ، التي سيتعلق بها فوكو بآخرة ، لم تكن تقابل لديه نفس الاهتمامات التي كانت تجسدها دراساته السابقة عن الجنون فى العصر الكلاسيكي ونشأة السجن وبدايات العلوم الانسانية فى كتابه « **الكلمات والأشياء** » . ذلك أن اهتمامات الكاتب الأولى كانت تقوم جميعا على إبراز الميكانزمات التاريخية التى جعلت من الانسان الغربي موضوعا ممكنا للمعرفة ، بينما سرعان ماأبرزت له دراسة الجنس أنها لايمكن ان تتم بمعزل تام عن تصورات الانسان لحياته الأخلاقية وعن اهتماماته الخاصة بذاته ، وهي نفس التصورات والاهتمامات التى كان يرفضها من قبل باسم موضوعية المنهج الأركيولوجي . فياترى ماهى العلاقة التى تربط بين قضية الاهتمام بالذات وبين موضوع السلطة وسيطرتها على الأجسام وعملية تنظيم الحياة ؟ وما الصلة بينها وبين ربط الحقيقة بالجنس وبدور تقنية الاعتراف ووظيفة الخطاب المعرفي فى التحليل النفسى ؟[٢]

فى الواقع ، إن البحث عن قنوات الاتصال بين هذه القضايا هو فى حد ذاته عدم فهم أساسى لطبيعة المنهج أو المناهج التي يصطنعها فوكو للوصول إلى نتائجه . ففوكو كان يدعو ، فى البداية ، إلى تطبيق ماأسماه بالأركيولوجيا المعرفية على تاريخ العلوم الانسانية وانتهى بالدعوة إلى استخدام الجينيالوجيا النيتشوية فى تفسير بعض الظواهر المعاصرة ، كالربط بين الجنس ونظرية القمع السلطوي أو كتحديد فهم ظاهرة خرق المحرمات في إطار التصورات القانونية والشرعية ، علما بأن كلا المنهجين لايقوم على بناء خطوط استمرارية أو تواصل بين أحداث الماضي والحاضر وإنما على بناء إشكاليات تساعد على فهم وتفسير بعض الجذور التاريخية لكثير من قضايا الحاضر . من ثم لم يعد الأمر هو البحث ، مثلا ، عن الكيفية التى انتقل بها طقس الاعتراف من الكنيسة إلى

تقنية الحوار فى التحليل النفسى أو تأثير القضايا الأخلاقية عند الرواقيين على كثير من مبادىء الفكر المسيحى . بعبارة أخرى ، إن البحث عن قنوات الاتصال واستمرارية الأفكار ( على طريقة لاجديد تحت الشمس ) ليس هو مايعنى فوكو اذ أن الذى يعنيه هو مدى تقابل طرائق التفكير ومدى تعارضها فى الوقت نفسه ، وذلك بالقدر الذى لا يكون فيه التاريخ مجرد وعاء خارجي للأحداث ، وانما أساس أو شرط قبلي من شروط ظهورها .

**اشكالية الذات :**

وليس من شك في أن اهتمام فوكو بإشكالية الذات لا يمكن أن يمثل من هذا المنطلق خروجا عن المنهج أو اتجاها مغايرا تماما للاتجاهات التى كان يعنى بها فى البداية ونقصد بها تاريخ الآليات التى وجهت ممارسات الفكر الاوربي نحو « تموضع » الانسان الغربي وتشكيل المعرفة الخاصة به فى صورة مفاهيم وسمت فى التاريخ الحديث بسمات العقلانية والتنوير والتقدم والمنهجية العلمية ذات الأساس الكمى . وليس الفرق هنا ، فى الواقع ، كبيرا بين فوكو وبين أدورنو أو هابرماس أو حتى ديوى ، ولكن الفرق الأساسي يظل أن فوكو لايعتمد فى نقده للأسس الأركيولوجية للثقافة الغربية الحديثة على تحليل النظريات أو بعض المفاهيم العامة وانما على دراسة بعض التجارب المحددة وإن كانت عظيمة المردود مثل التجربة التاريخية للجنون والمرض والسجن وأخيرا الجنس ، وذلك بغرض استكشاف الممارسات الفعلية التى أدت إلى قيام وانتشار المفاهيم والموضوعات والتصورات التي بلورتها العلوم الانسانية المختلفة إبان تأسيسها لحقولها المعرفية .

على هذا الأساس ، يمكن القول بأن دراسة « الذات » كانت تمثل إحدى الضرورات التى لم يكن فى مقدور فوكو أن يفلت منها ، وذلك لسببين رئيسيين على الأقل : السبب الأول ، وقد فطن اليه « دولوز » في دراسته الوجيزة الرائعة عن فوكو[٣] ، وهو الناجم عن نظرية السلطة أو القوة التى يفهمها الكاتب على أنها مجموعة من الأفعال وردود الأفعال ، أو الضغوط ، اذا أردت ، والمقاومات المقابلة لها التي تفترض توزيعا خارجيا من جهة ، وتوزيعا

داخلياً من جهة أخرى . أى أنه اذا كانت القوى الخارجية المكونة من الآليات الاجتماعية والحتميات الفكرية المختلفة التي يفرضها التاريخ على الانسان تعمل على تشكيله أو صبه فى قوالب وأشكال تنتهي برسم هويته الثقافية وتحديد أنماط معيشته وتثبيت معايير السوية التى يجب عليه أن يتطابق معها بقدر الإمكان ، فإنه يظل للانسان هذه القوة المضادة التى نسميها الحرية والتى لا تجعله يخضع خضوع الآلة الصماء لميكانزمات المجتمع وحتمياته الصارمة ، أما السبب الثاني فهو وثيق الصلة بالسبب الأول ، أي بهذه القوة المناهضة أو الحرية « الداخلية » التى تتم على أساسها عملية التنوع أو التفرد الانساني ومايمكن تسميته بالذات الانسانية .

إن هذه القوة المناهضة هي التى تتيح لفوكو أن « ينفك » ، كما يقول ، من قبضة هذه الحتميات الرهيبة التى تعمل على تطويعه ، مثلما عملت على تطويع كل فرد ، وعلى طمس فرديته وتلقائيته حتى يكون مثل الأغلبية الصماء العاملة فى صمت ترسا من تروس الآلة الاجتماعية التي يمثلها المجتمع أو الدولة وعضوا قانعا ومقتنعا في الوقت نفسه من تشكيلاتها المختلفة عبر التاريخ(٤) . لا جرم ، من ثم ، أن يعنى فوكو بجانب « التقنيات » العاملة على تطويع الجسم واخضاعه لضرورات العمل والانتاج ، بالتقنيات الاخرى ( التعليمية أو التربوية أو الأيديولوجية ) التى تعمل بطريق غير مباشر ومن خلال مؤسسات خاضعة لاستراتيجية السلطة على تطويع دخيلة الفرد وعلى صبها فى قنوات واتجاهات تتلاءم ، ولا تتصادم ، مع المصالح السائدة . إلا أن ذلك لا يعنى أن هذه الضغوط تتم ، كما قد يوحي به هذا التقديم البالغ الايجاز ، بطريقة ميكانيكية بحتة . فهي وإن كانت ضغوطا قصدية أو موجهة بسبب الضرورات الملازمة لقيام أى نظام وبقائه سرعان ماتتعقد وتتشابك وتفقد مركزيتها ، خاصة فى المجتمعات المفتوحة ، وذلك بسبب التوزيع اللا محدود للأفعال وردود الأفعال أو للمقاومات غير المحسوبة والمتعددة التي يبديها الجسم الاجتماعى فى مقاومة كل ألوان السلطة .

إن هذه الذات التى تبرز من حركة المقاومة نفسها التي تقابل بها آليات السلطة أو ضرورات الحياة والمجتمع لا علاقة لها بما قد يتطرق الى ذهننا من موضوعات القصدية والشعور التى يعنى بها أهل الفينومينولوجيا . اذ أن هذه الذات لا تؤسس الوجود ولا تضفى عليه شيئا من المعانى والدلالات التى تنبع من التقائهما ، وذلك لسبب بسيط وهو أن فوكو لايقبل فكرة الرؤية الكلية السابقة على الأشياء التي يؤمن بها الفينومينولوجيون ، كما أن رؤيته التفكيكية التى تقوم على مبدأ التناثر المعرفي لاتجد بالضرورة علاقات ترابط أو اتصال منطقية بين الأشياء ، أو المؤسسات المرئية وبين الأفكار أو المنطوقات . إن الذات تنشأ عنده كرد فعل للقوى الخارجية وغالبا ماتبرز المقاومة التى تبديها فى صورة عمليات إشغال للفكر والنفس أو فى صورة طرح لإشكاليات بصدد الممارسات التى يقوم بها الافراد في إطار نشاط بعينه أو مجموعة من النشاطات . إن الذات بهذا المعنى ترادف تماما لدى الكاتب مايعنيه بعملية الانفكاك من الفكر السائد أو المألوف ، وهو مايشكل لديه جوهر عملية التفلسف . ألا تراه يقول : « ان الفكر ليس هو مايدفعنا الى الاعتقاد فيما نفكر فيه ولا قبول مانفعله ، وإنما هو مايدفعنا إلى طرح إشكالية كينونتنا نفسها . إن عمل الفكر ليس شجب الشر القاطن سرا فى قلب كل مايوجد ، وإنما استشعار الخطر الذى يتهددنا فى كل ماهو مألوف ، وكذلك جعل كل ماهو راسخ محلا للتساؤل . إن تضاؤل الفكر ، اذا أردنا استخدام هذه العبارة ، هو معرفتنا بأنه ليس هناك عصر ذهبى »(٥)

ولربما كان من التوافق العجيب أن تتطابق هذه الذات ، التي تقع بين نقطتى ضغط ومقاومة ، خير تطابق مع ثنائية الكلمة ( sujet ) التى تدل في مصدرها اللاتينيي ( subjectus ) على معنى الخضوع قبل أن تكتسب معانيها الاخرى التي تضفى عليها ، من بين معان كثيرة ، صفة الفاعل أو الشخص المسئول عن أفعاله . أضف الى ذلك أن فكرة الذات هذه التى تنتهى فى أعمال فوكو الاخيرة بالاستحواذ على ضميره ووجدانه هي محصلة مجموعة من التحولات الاستراتيجية التي تطبع أعماله الفكرية وتكاد تقسمها ، كما يبرز ذلك للعيان ،

إلى ثلاثة أقسام أو مستويات رئيسية : مستوى تحليل الخطاب ، مستوى السلطة وأخيرا مستوى الذات والأخلاق . وليس من شك في أن هذه التحولات ليست بالضرورة تعبيرا عن نوع من التطور الداخلي الصرف لفكر الكاتب بقدر ماهي تعبير عن ثلاثة مواقف رئيسية ترتبط بشكل ما بالأوضاع السياسية فى فرنسا بين فترة الستينات والثمانينات ، كما ترتبط بشكل آخر بالمآزق الفكرية التي ينتهي اليها كل موقف .

ولعل أحدا لا يجهل أن كثيرا من كتابات فوكو تنبعث ، في واقع الأمر ، من بعض القضايا التى شغلت الوجدان الأوربى في فترة ربع القرن الممتد من أوج البنيوية فى الستينات وحتى ممات الكاتب عام ١٩٨٤ . وليس من شك في أن أهمها بالنسبة له ، على سبيل الاشارة ، وليس على سبيل الحصر ، هي قضية ثورة الطلاب في مايو ١٩٦٨ التى شاهد على الأقل آثارها وقضية وضع المصحات العقلية والمساجين وقضية الثورة الايرانية وأثرها على الرأي العام الاوربي . إن انشغاله بهذه القضايا وبغيرها من القضايا العالمية الهامة ، التي كانت تشغل بال كبار الكتاب الاوربيين من أمثال سارتر ورسل وجان جينيه وغيرهم ، كان لاشك يوجه فكره ويقدم له الأرضية الواقعية اللازمة حتى ينطلق في بناء نظرياته وتصوراته التاريخية من ممارسات وأحداث فعلية . فمن الواضح مثلا أن الفترة الأولى من حياته ، التى اهتم فيها بتاريخ ظاهرة الجنون ونشأة الطب الاكلينيكي وتكوين العلوم الانسانية والتى انتهت بكتابه التنظيرى « **اركيولوجيا المعرفة** » عام ١٩٦٩ ، تعد فترة انتقل فيها من المؤثرات الفنيومينولوجية الظاهرة فى باكورة انتاجه الموسومة « **بالمرض العقلي والشخصية** » ( ١٩٥٤ ) الى فنون من الخطاب وثيقة الصلة بمناهج البنيوية السائدة آنذاك ، وذلك بالقدر الذى كان فيه نموذج النسق اللغوى يشكل محور الهيمنة الرئيسى على أغلب الممارسات العلمية فى مجالات العلوم الانسانية والاجتماعية من الأنثربولوجيا والتحليل النفسى إلى التاريخ والاقتصاد والاجتماع والنقد الأدبي .

الا أن اهتمام فوكو بتأصيل مفهومه الخاص بالممارسات الخطابية ، وما أدى اليه ذلك من تجاوز مفهوم النسق العام الذى تعتمد عليه البنيوية في بناء تصوراتها وهياكلها المفاهيمية ، أدى به في نهاية الأمر إلى الوقوع فيما يشبه العشوائية المنطوقية وانعزال الممارسات الخطابية عن حركة الحياة وفعالياتها المختلفة . ومن هنا ، كانت ضرورة قيام هذه الممارسات الخطابية على نوع من التوجيهات السلطوية التى لا مناص منها لكي تنتظم هذه الممارسات الى حد ما ، ولكي تحقق الأهداف الاستراتيجية المنوطة بها والمرغوب فيها من حيث التراكم المعرفي ومساندة التنظيمات والمؤسسات السلطوية فى دعم خياراتها وضبط وتعديل مواقفها وفقا لمقاومات المادة الخاضعة لها سواء أكانت طبيعية أم بشرية ، وهذا هو مالمسه فوكو ، كما لمسه كثير من الفنانين أو النقاد مثل بارت ، فى الوظيفة السلطوية للخطاب ، وهي الوظيفة التى بدأ يعنى بمواجهتها وكشفها وتحليل التقنيات والوسائل التكتيكية المختلفة التى تعتمد عليها . ولعل ذلك يبرز بوضوح ليس بعده وضوح من خلال خطابه ـــ البرنامج الموجه الى الكوليج دى فرنسا والمنشور عام ١٩٧١ .[٦]

إن خطورة الوسائل القمعية التي تمارسها السلطة بواسطة الخطاب ليست راجعة ، في نظر فوكو وكما قد نتصور لأول وهلة ، إلى وسائل التحكم الخارجية التى عرفتها الكلمة المكتوبة عبر تاريخها العصيب منذ عهود الظلام وحتى بدايات عصر الديموقراطية الحديثة ، وإنما إلى عملية التنظيمات الداخلية للخطاب نفسه ، والتى تقضي فى ظل ضروب من الاقصاء والاستبعاد بإقامة مساحات من الصمت والسكون ومساحات من الإفصاح والإعلان تحكم مايجب أن يقال ومالا يجب أن يقال ومايخضع للتجديد والكشف والابتكار ومايتبع نظم التعقيب والتبرير والتكرار ، وذلك وفقا لمعايير ضمنية من الخطأ والصواب والحقيقة والزيف لعل أبرزها مايتجلى فى التحريمات التى تنصب على موضوعات السلطة والجنس .[٧]

وإذا كان هناك ارتباط وثيق بين السلطة والخطاب ، كما يذهب فوكو ، فإن ذلك ليس مجرد تخطيط وتنظيم من قبل السلطة فحسب ، وانما لأن هناك علاقة

انطولوجية ، إن صح هذا التعبير ، تجمع بين اللغة وأنماط الهيمنة الاجتماعية . فهاهو ذا « أدورنو » و « هورخيمر » يحدثاننا عن الارتباط الوظيفي بين المقولات الاستنباطية والقياسية للعلم أو بين وحدات التنظيم المنطقي وبين التقسيمات المقابلة للواقع الاجتماعي التي تقوم على عملية توزيع العمل . يقول الكاتبان : « علينا أن نوضح أن الطابع الاجتماعي لمقولات التفكير ليست ، كما يعلمنا دور كايم ، تعبيرا عن التضامن الاجتماعي ، وإنما تأكيد للوحدة التي لا تنفصم بين المجتمع وعوامل الهيمنة »(٨) وهاهو ذا « بلانشو » يبرز لنا عملية الارتباط الجوهرى بين العنف وظاهرة التسمية أو بين اللغة وحقوق السيادة . إنه يقول : « إن من يأخذ الكلمة ليس إلا القوى والعنيف . فالتسمية هي هذا العنف الذى ينحى جانبا ماتم تسميته حتى يمكن الاستحواذ عليه في الصورة المريحة للإسم . والتسمية هى التى تجعل فقط من الانسان هذه الغرابة المقلقة والقادرة على بلبلة الاحياء الآخرين وحتى هذه الآلهة المنعزلة التي يقال بأنها خرساء . إن التسمية لم تمنح إلا لكائن قادر على ألا يوجد وقادر على أن يصنع من هذا العدم قوة ومن هذه القوة العنف الحاسم الذى يخرق الطبيعة ويعنفها ويسيطر عليها . وهكذا تلقى بنا اللغة فى جدلية السيد والعبد التى لا تزال تتسلط علينا »(٩)

على هذا النحو يلعب الخطاب دورا أساسيا في تشكيل عقلية الانسان وتوجيه وجدانه وضميره . ومن ثم نفهم موقف فوكو الظاهر الغرابة من نظرية القمع الجنسى ودعوى مناهضة هذا القمع لحرية الشعب العامل التي يتزعمها التيار الماركسي ــ الفرويدى . ذلك أن النشاط الجنسي لايقتصر على جانب التنظيم السكاني ودور السكان فى توفير العمالة الرخيصة وزيادة الإنتاج فحسب حتى يقتصر دور الدولة على عمليات القمع والضبط والتنظيم وإنما يتعدى ذلك إلى ضروب من العلاقات العاطفية والوجدانية التى تعد من الأمور البالغة الخصوصية . لا جرم ، من ثم ، أن ينسب فوكو إلى السلطة اهتماما خاصا بالتقنيات الموجهة نحو الحياة الأخلاقية ، وأن يعنى هو نفسه بتحليل المنابع أو المصادر التاريخية التى تبلورت من خلالها هذه التقنيات والأشكال

المختلفة التي عرفتها فى تحولاتها من مؤسسة الى اخرى ، وخاصة من الكنيسة إلى مؤسسات الطب النفسي والتحليل النفسي .

بعبارة أخرى إن عملية تطويع النفس لايمكن أن تتم إلا من خلال بلورة ضروب من المعرفة والتحليل البالغتي الدقة ، وهي ضروب وإن كانت تبدو أنها بدأت مع المسيحية على شكل دعوة إلى الزهد والعفة وفي أشكال بعيدة كل البعد عن دوافع الحكم المدني وأغراضه وأهدافه ، الا أنها ، فى نظر فوكو ، لم تنشأ من فراغ وانما قامت على ألوان من المشاكلة التى تجمع بينها وبين بعض التيارات الرواقية حول لفيف من الاهتمامات التى تكاد تكون واحدة ، وإن اختلفت الرؤية الحاملة لهذه أو تلك . لاغرو ، من ثم ، أن يعنى فوكو بتحليل الحياة الاخلاقية السابقة على المسيحية والمعاصرة لبداياتها وأن يحاول تحديد ضروب الاشكاليات التى وجهت كلا منها نحو بناء ذات الانسان على أسس من القيم والفضائل التى لايرفضها المجتمع الحديث ، وإن كان يفلسفها من منطلقات لايمكن أن تتطابق مع منطلقات العصور القديمة .

ولاشك أن اهتمامات فوكو بدراسة جينيالوجيا الذات وبدايات تكوينها من خلال ممارساتها الفعلية عبر التاريخ اليونانى ـــ الرومانى وماطرأ عليها من تطورات وتحولات خلال العهد المسيحي يفسر لنا لماذا يعنى فوكو بتحليل الحياة الاخلاقية الفعلية لهذه الذات ، وهو مايطلق عليه لفظة ( éthique ) ، وليس بقواعد الإلزام الخلقي ( morale ) التى لا يمكنها أن تشكل تاريخا بالمعنى الكامل للكلمة نظرا لكونها بالضرورة بلورة لمجموعة من المبادىء التقويمية العالمية والمفارقة لحركة التاريخ ومحدوديته . ومن الغريب أن فوكو لم يعقد أى نوع من المقارنة التفصيلية أو التحليلية بين المنطلقين أو المنحنيين ، وإنما اكتفى بتحليل التجربة اليونانية ـــ الرومانية للذات على وعد منه أن يقوم بهذا التحليل نفسه بالنسبة للذات المسيحية ، الا أن دراسته التي خصصها لمعالجة موضوع الاعترافات الخاصة بخطيئة الجسد ودورها فى بناء الشخصية المسيحية أو السلوك المسيحي لم تر النور قط بالرغم من الإعلان عنها قبل وفاته .(١٠)

على كل حال ، إننا نجد عند « بول ريكور » تحليلا دقيقا لمصادر هاتين الكلمتين ، وهو تحليل يؤكد لنا أن اهتمام فوكو بتتبع نشأة وتكون الذات ، أو مايسمى فى الفكر اليوناني epimeleia heautou وفى اللاتينية cura sui أى الاهتمام بالنفس أو الانشغال بها ، يبرز بصورة أفضل عبر تتبع الحياة الاخلاقية ، كما ينطبق ، إضافة إلى ذلك ، خير انطباق على طريقة فوكو فى فهم التاريخ ومعالجته على أنه مجموعة من الممارسات التي تتولد منها قواعدها المؤسسة لها والمنتجة للحقيقة أو للحقائق التى تحكمها .(١١)

يذهب ريكور إلى أن الفرق بين لفظة " éthique " اليونانية المصدر ولفظه " morale " اللاتينية المصدر لا يبرز عبر هذا المصدر نفسه الذى يرد إلى فكرة العادات والطبائع والتقاليد بصورة عامة وإن كان يرد ضمنا ، كما يقول الكاتب ، إلى نوع من التمايز بين ماهو « تقديرى » وبين ماهو « ملزم » . ويرجع ريكور هذا التمييز إلى نوعين من الميراث الفلسفي : ميراث أرسطي من جهة وتقوم فيه الحياة الأخلاقية على مفاهيم قصدية وغائية للفعل ، وميراث كانطي من جهة أخرى يقوم ، بالأحرى ، بابراز جانب المعايير والالتزامات التى تحكم السلوك . ويرى ريكور ، لاشك من وحي التجربة المسيحية الغربية ، أن الحياة الأخلاقية لها نوع من الأولوية على مبادىء الإلزام وإن كان ذلك لايمنع من عرض قصدية الفعل على معيارية الإلزام ومن استناد المعيارية ، في الوقت نفسه ، على القصدية في حالة الحيرة أو عدم وضوح الرؤية . الا أن القصدية تظل ، مع ذلك ، أوسع مجالا من المعيارية ، وإن كانت هذه الأخيرة تعد نوعا من التحديد الضرورى للأولى .

ولكن يبقى سؤال ، وهو ماعلاقة هذا التمييز بتكوين الذات ، كما يفهمها فوكو ، وبتحديد الهوية ( ipséité ) كما يفهمها ريكور ؟ ولاشك أن إجابة ريكور ، وإن كانت اتفاقية بحتة ، تساعدنا كثيرا على فهم دور الفعل أو السلوك الإنساني إذا كنا نريد أن نتصوره كنوع من التطبيق للقواعد الالزامية . ذلك أن هذه لايمكن أن تجب كل المواقف الفعلية ، ومن هنا تبرز عملية « تقدير الذات » على مستوى القصدية ، كما تبرز عملية مايسميه الكاتب

« احترام الذات » على مستوى المعيارية . وهذا معناه من منطلق الأولوية ، التي أشرنا اليها ، أن تقدير الذات هو الأساس الذى يقوم عليه الاحترام ، وذلك بقدر مايمثل هذا الأخير « المظهر » الذى تبرز من خلاله عملية تقدير الذات على ضوء المعيار ، كما يترتب عليه أيضا أن عملية تقدير الذات على ضوء المعيار تظل فى حالة ظهور معضلات أمام الواجب المصدر والسند الوحيدين اللذين يعتمد عليهما الواجب فى حالة عجز المعيار عن توجيهه الفعلى وتحقيق الاحترام اللازم له .(١٢)

**مشروع فوكو الأخلاقي :**

لايبتعد فوكو كثيرا فى محاولته إعادة بناء الإشكالية الأخلاقية في الغرب عن هذه الثنائية التى تقسم المجال الأخلاقي إلى قواعد أو مبادىء للسلوك من جهة ، وإلى أفعال أو سلوكيات من جهة أخرى . فهو يعنى ، كما سبق القول ، باكتشاف مايسميه « العلاقة بالذات » التي يرى فيها الأساس الذى يبنى عليه الفرد ضميره كذات أخلاقية مسئولة عن أفعالها . ومن ثم يتبين له أن « الحقل الأخلاقي » الذى يمارس فيه الانسان الغربي ذاتيته ومسئوليته هو بالنسبة للمسيحية مجال « الرغبة » أو الغواية ، وبالنسبة للمدرسة الكانطية « النية » أو القصد وبالنسبة للمعاصرين من الغربيين مجال « العواطف » أما « المادة الأخلاقية » التى كانت تشغل الفرد وكان عليه أن يبلور من خلالها تقديره لنفسه فهي فيما يخص اليونانيين كانت « الملذات » ( aphrodisia ) ، وبالنسبة للمسيحيين « الجسد » ( la chair ) ، كما كانت القواعد أو المعايير التى تحكم معالجة هذه المادة ، هى بالنسبة للمسيحيين الالتزامات الدينية وبالنسبة لليونانيين مبدأ احترام الذات . ولقد لاحظ فوكو أن طريقة معالجة المادة الأخلاقية ، أو بمعنى آخر شغل النفس بها عُرفت ، سواء فى الرواقية المتأخرة أو في المسيحية الأولى ، عبر ظاهرة الزهد ، كما أن الغائية التي تحكم السلوك الأخلاقي هي فى المسيحية ، كما فى كل دين بالضرورة ، طاعة الله وعبادته ، أما في الفكر الوثني ، فكانت هذه الغاية التوافق مع العقل الكلى أو تحقيق خلود النفس .(١٣) .

أضف إلى ذلك أن فوكو يميز بين « صيغتى الخضوع » لمبدأ الالتزام الأخلاقي في كل من الفكر اليوناني-الروماني والفكر المسيحي ، سواء كان هذا الالتزام ضمنيا بالنسبة للأول أو ظاهريا وضمنيا ، في الوقت نفسه ، بالنسبة للأخير . ذلك أن الارتباط المسيحي ارتباط دينى ، أي بتشريع إلهي فى المقام الأول ، بينما كانت هذه الصيغة ، المؤسسة للذاتية ، تقوم عند اليونانيين على نوع من الاختيار السياسي ــ الجمالى ، وهو الأمر الذى يضفى دلالات مختلفة على قضية ممارسة الزهد فى المسيحية وعند اليونانيين ، وذلك بقدر مايعنى المسيحيون بالموت في الحياة الدنيا والتقرب من الرب ، وبقدر مايعنى اليونانيون بقواعد التوازن فى البيت وفى دخيلة النفس بحيث يتحقق التغلب على الشهوات والسيطرة عليها خاصة فيما يخص العلاقات « الخارجية » والمثلية .

الا أن فوكو يعتقد بأن الخطوط العامة لهذه الأخلاقيات عرفت نوعا من التحول الداخلى على أيدى الرواقيين المتأخرين ، وذلك بقدر ماتغيرت علاقة طبقة السادة بالحكم إبان قيام النظام الإمبراطورى وماتبعه من تدهور قاعدة الأسر الكبيرة وارتباط الأفراد المتزايد بإرادة الحاكم فى توزيع الوظائف ، وهو الأمر الذى أوهن علاقة السادة بالمدينة من جهة ، وقوض من جهة أخرى الارتباط بين نزعة السيطرة على النفس وإرادة فرض الهيبة أو الهيمنة على الآخرين ، كشرط أساسي من شروط السيادة والتأهيل لممارسة السلطة . ويعتقد فوكو أن هذه التغيرات السياسية والاقتصادية كان لها أثرها في تغيير شكل وأهداف « العلاقة بالذات » . ذلك أن عملية السيطرة على النفس اصبحت ، بعد أن كانت موجهة أساسا نحو تأكيد الذات وتحقيق سيادتها على مستوى السلطة المدنية ، تقوم ، خلال القرنين الأول والثاني من الميلاد ، على تحقيق استقلالية الذات وتحريرها من قبضة السلطة والأحداث الخارجية . كما يلاحظ فوكو أن هناك نقلة وليس تطورا بين الفكر الرواق والفكر المسيحي ، وهي نقلة تنصب على « المادة الأخلاقية » التى أصبحت تدور حول الرغبة والغواية ، وعلى « صيغ الفعل » الملائمة لها والتي تبلورت فى ممارسات خاصة

بالطهارة ومحاربة الرغبة الجنسية وبضروب من تحليلات وتفسيرات الذات الأخلاقية .(١٤)

ومهما يكن من خلفية العلاقة بالذات عند اليونانيين ، يلاحظ فوكو أن ظاهرة « الاهتمام بالذات » تحت مسمى epimeleia heautou كانت موجودة في الفكر اليوناني الكلاسيكي ، وهى وإن لم تبرز بروز الحكمة السقراطية المأثورة Gnôthi seauton ، ظلت مع ذلك قوية وحية حتى إلى مابعد المسيحية بقرنين أو ثلاثة . وليس من شك في أن الاهتمام بالنفس لايخلو من أساس معرفي ، الا أنه يشمل أيضا فكرة الاجتهاد أو الاشتغال بها أى مراجعتها ومحاسبتها ، وكذلك العناية بالميراث ، وفقا لإكسينوفون ، وبالآخرين . وكان سقراط يعتقد بأن مبدأ العناية بالنفس ، على عكس الاهتمام بالمنافع المادية البحتة ، يخدم ليس فحسب المواطن وإنما المدينة كذلك ، وهو الأمر الذى جعله يكرس حياته لدعوة الشباب اليه وتجرع السم من أجله . الا أن هذا الاهتمام بالذات عند اليونانيين ، حتى ولو كان البعد المعرفي يشكل جانبا أساسيا منه ، لايأخذ قط صورة الاختبار الداخلي او استكناه خفايا النفس وأسرارها كما سيصير اليه الحال في قلب الثقافة المسيحية والأوربية .(١٥)

إن الاهتمام بالنفس لم يكن في الفكر اليوناني القديم مجرد موقف معين من الحياة يقوم على التدقيق والمراجعة الذهنية للأفعال وإنما كان ايضا ممارسة وتقنية لها وسائلها وأهدافها . كما كان يفترض عند الأبيقوريين معرفة دقيقة بالعالم وبضرورته وبطبيعة العلاقة بين هذا العالم و« الآلهة » ؟ وإلا فلن يستطيعوا تحقيق مبدأ « الاكتفاء الذاتي » الذى كانوا يتخذونه مثلا أعلى لحياتهم . أما بالنسبة للمسيحيين ، فإنهم لم يقطعوا فى ممارستهم الأخلاقية كل صلة تربط بينهم وبين الأخلاقيات القديمة ، اذ أنهم أفادوا من ممارسات ضبط النفس والعفة في مجال العلاقات الجنسية وإن كانوا قد أضفوا على هذه الممارسات دلالات مغايرة لما ألفها القدماء ، إذ بينما كان هؤلاء يسعون إلى تحويل حياتهم إلى نوع من الممارسة المعرفية التى لا تخلو من المسحة الجمالية ، كان جل هم

المسيحيين هو اقتناص أسرار الغواية واكتشاف الأقنعة المختلفة التي تتخذها الرغبة فى الايقاع بهم في حبائل الخطيئة . إننا هنا ، من غير شك ، بصدد قطيعة جذرية بين ثقافة تقوم على حب الطبيعة والافتتان بالحياة وبين أخرى تعتبر كل ارتباط بالذات ، كما يقول الكاتب ، تعارضا مع ارادة الرب .(١٦)

إن الممارسات التى كانت تؤدى إليها هذه العناية المستمرة بالذات ليست إلا ضروبا من التمرينات الجسمانية والروحية المعروفة فى المصادر اليونانية باسم " askèsis " ، وهي كانت تشمل ألوانا من الاجتهادات التى ستعنى بها بعد ذلك المسيحية كالصوم والعفة وأخذ الجسم بكل صنوف الشدة والخشونة . الا أن الاجتهاد الفلسفي كان يقوم بالأحرى ، في نظر الكاتب ، على نوع من الرياضة التي تتصل أكثر بإمكانيات النفس وقدرتها على السيطرة على انفعالاتها وردودفعلهافي مواجهة الأحداث الخارجية ، وهو ماكان يتم لها عن طريق الاستماع إلى خطابات " logoi " صادقة وهادفة ، وعن طريق المعارف النظرية . فالأبيقوريون ، مثلا ، كانوا يعنون بمعرفة القوانين والمبادىء التي تحكم العالم والطبيعة والحياة والموت إذ كانوا يرونها جد ضرورية للاستعداد للحياة والتأهب لاحتمالات المستقبل . والرواقيون ، كان منهم من يعنى بالمبادىء النظرية " dogmata " على أن يتم استكمالها بالممارسات والتمرينات العملية ، وكان منهم من لايهتم إلا بالقواعد العملية والمحسوسة للسلوك . ويؤكد فوكو بصدد هذه المعارف والخطابات سواء أكانت نظرية بحتة أو مائلة إلى الروح العملية والتطبيق بأنها كانت تخص مكان الانسان من الطبيعة ومدى ارتباطه بالأحداث أو استقلاله عنها ، وهو مايعنى بأنها لم تكن لها أية علاقة بالتصورات والرغبات والأفكار الخاصة التي تعودنا نحن المحدثين على وضعها تحت مسمى الانطباعات أو التأملات الذاتية .(١٧)

وبجانب الاهتمام بتقنيات الاستماع التى كان يشغل بها الفكر الاخلاقي اليوناني وربما الروماني بدرجة أكبر وبروح عملية أكثر ، نظرا لأهميتها في ترسيخ المبادىء والأفكار الصحية والسليمة فى نفس الانسان ، كان هناك اهتمام آخر لايقل عنه مكانة بكتابات الحكمة والارشاد " hupomnèmata " .

وتختلف هذه الكتابات عن مثيلاتها المسيحية فى أنها لم تكن تقدم اعترافات أو تبوح بأسرار وإنما كانت تشكل ، فى أغلب الأحيان ، مجموعات من الأقوال المأثورة والحكم والأقوال الصادقة والملاحظات الصائبة التى يدفع العقلاء إلى تدوينها كمذكرات حتى تنفعهم وتنفع غيرهم في بناء نفس الإنسان بطريقة سليمة ومستنيرة وعادلة . غير أن هنا كانت تسود أيضا اهتمامات غير اهتمامات المسيحية . والدليل على ذلك هو أن العناية بجمال العبارة ودقة الصياغة كانت تغلب على هم التنقيب والكشف عن خفايا النفس ورغباتها الدفينة ، إذ أن القدماء كانوا يسعون ، في أغلب الأحيان ، لا إلى طمس النفس البشرية أو القضاء على دواعي الثقة والاعتداد بها ، وانما كانوا ، على العكس ، يسعون إلى إثراء الحياة الداخلية وتنميتها وتقويتها حتى يتمكن الانسان من معايشة نفسه والاستقلال بذاته وتدعيمها في مواجهة أحداث الدهر وتقلباته المحتملة .(١٨)

الا أن ذلك لم يمنع فوكو من العثور على عناصر مشتركة بين هذه الأخلاق والأخلاق المسيحية ، ولعل أهم عنصر فيها هو الاهتمام الملحوظ بمبدأ الطهارة الذى كان يحظى بعناية الفيثاغوريين والأفلاطونيين الجدد ، ولكن من غير شك بعناية أكبر من قبل المسيحيين ذلك أن حركة الزهد المسيحي ستضع ، ربما ابتداء من القرن الثالث الميلادى ، مبدأ الطهارة في مركز اهتماماتها ، وهو الأمر الذى سيؤدى إلى إبراز أهمية العذرية ومبدأ سلامة المرأة وطهارتها بطريقة لم تكن مألوفة لدى القدماء . وليس من شك في أن مفهوم العذرية أو الطهارة الذى يفترض السلامة الجسدية للمرأة سيصبح أساس « الذاتية » المسيحية التى كانت معرضة ، من منطلق الخطيئة « التكوينية » الأولى ، للغواية والسقوط . ومن هنا لم تعد العلاقة بالذات ، فى نظر فوكو ، تقوم على التكامل والاتساق ، وإنما على الشك والريبة فى نزعاتها الملتوية ، الأمر الذى يتطلب مقاومتها ومجاهدتها ، وفى نهاية المطاف مجاوزتها والتخلى عنها .(١٩)

### من العلاقة بالذات الى الحقيقة :

إن مايخلص اليه فوكو هو أنه لاأساس للتفرقة المألوفة التي يقيمها كثير من المؤرخين أو المفكرين بين مايسمى بظاهرية الأخلاق الوثنية مقارنة بالطابع الداخلي للأخلاق المسيحية ، فكلاهما عرف ضروبا من العلاقة بالذات والاهتمام بالنفس إلا أن نمط هذه العلاقات كان يختلف من أخلاق إلى أخرى وفقا للخلفية الفلسفية أو الرؤية الدينية الموجهة لكل منهما . ولقد رأينا كيف كان الفرق الجوهرى بين هذه وتلك يقوم على الموقف من النفس : فالأخلاقيات القديمة كانت تقوم ، وفقا لتراث عميق ومتميز ، على دعم النفس البشرية وتأكيدها أمام الحوادث الخارجية ولكن من غير شطط ولا تجاوز ، وفي حدود الفضائل المأثورة عن الفكر اليوناني ونقصد بها الحكمة والعدل والاعتدال وضبط النفس والسيطرة على الأهواء والشهوات ، وهى صفات كان يعبر عنها تارة بلفظة " enkrateia " وتارة اخرى بلفظة " sophrosuné " . أما المسيحية فلم ترث هذه الأخلاق . ولا عملت على استبطانها تحت وطأة المبادىء الجديدة التى أتت بها كالغواية والخطيئة والسقوط ، وانما ابتكرت صيغتها الخاصة للعلاقة بالذات وفقا لما اقتضته تعاليمها ومبادؤها . ولما كانت هذه تسعى إلى الحد من كبرياء النفس وغلوائها ، فإنه من الطبيعي أن تكون النظرة المسيحية إلى النفس البشرية نظرة شك وريبة . ومن الطبيعي أيضا أن يكون رد الفعل المطلوب هو مقاومتها بالزهد والتقشف ومحاولة تحطيم غرورها بدفعها إلى الاعتراف والتخلص من أدرانها .

من الواضح إذن أن كلا من الأخلاق الوثنية والمسيحية يصطنع الصراع . فالأولى كانت تطلب أولا من النفس البشرية أن تتحلى بمجموعة من الفضائل العامة كالورع والعدل والحكمة والشجاعة وهو مايضعها في حالة الاستعداد المطلوبة تجاه الآخرين وتجاه « الآلهة » ، وهو أيضا الموقف الذى تعبر عنه خير تعبير عبارة " sophrosunè " ، ولكنها كانت تطالبها فى الوقت نفسه بالأ تكتفي بهذه الأوضاع الكامنة أو بمجرد القابلية لفعل الخير والتحلى بشمائل الرجال ،

إذ عليها أن تنشط كذلك وأن تعمل بطريقة ايجابية على محاربة كل ألوان الأفراط في الرغبات والملذات ، وهو مايتفق أكثر ومسمى '' enkrateia '' . وليس من شك في أن هذا الضرب من المقاومة لايدين الملذات والمتع فى ذاتها ، اذ أنها جزء من الطبيعة ، وإنما يدين مايزيد منها على الحاجة الى درجة استعباد النفس واخضاعها لنزق الأهواء وشطحات الخيال ، وهو مايختلف جذريا عن مفهوم النفس فى المسيحية التى تنظر إلى الملذات الجسدية كقوة غريبة وشريرة تعمل على قهرها وافسادها أو قل على دفعها إلى العصيان والتمرد بوسائل بالغة الخبث والمكر والخداع .

إن هذا الموقف الأساسي من النفس أو الذات هو الذى يفرض على كل من الأخلاق الوثنية والمسيحية ضروب الممارسات التى تناسبها . فالعلاقة بالذات فى الفكر اليوناني تدخل فى نطاق جدلية « السيادة » و « العبودية » أو « السيطرة » و « الخضوع » ، أما في المسيحية ، فهي تستند أكثر إلى مفاهيم روحية تقوم على كشف خبايا النفس التى تكمن فيها الرغبات والشهوات الخبيثة ، ثم على ضرورة التخلي عن هذه الرغبات والتطهر منها . وكلا الموقفين يتطلب ، كما نرى ، بجانب المعرفة ضروبا من الممارسات والتدريبات الملائمة للأهداف المطلوبة . أضف إلى ذلك ، أن هذه التدريبات لن تتم فى معزل تام عن كل مؤثرات فكرية ، اذ أنها لابد أن تعكس حركة الرؤية الفلسفية أو الدينية الحاملة لها . فالتمرينات المختلفة التى كان يعنى بها الفكر الفلسفي مثل التأمل وفحص الضمير والمراجعة اليومية لم يقصد بها ، بالرغم من تنوعها ومطابقة كل منها للأغراض التى خصصت لها ، مجرد التعود على العفة أو الاعتدال كقيم فى ذاتها وإنما لكونها وسيلة من وسائل تحقيق السيطرة على النفس والقدرة على السلطة والقيادة والتوجيه . ذلك أنها جزء لا يتجزأ من نظام تربوى كامل يشمل مران الجسم بقدر مايشمل مران النفس ، وذلك بالقدر الذى يمثل فيه هذا النظام ضرورة من ضرورات بقاء واستمرارية طبقة السادة والأحرار .[٢٠]

ويذهب فوكو إلى أن توجه اليوناني إلى حياة الفضيلة ، التي لا تتم له إلا بالسيطرة على مقاليد أمره والتحكم في غرائزه وشهواته ، لايراد بها فى الأساس التخلي عن كل لذة حسية أو متعة جسدية لدنس أو درن يعلق بها وانما المراد منها القدرة على تحكيم العقل فيما يعرض للانسان من أهواء ونزوات تُعرض حياته للخطر وتعمل على شل أو تعطيل إرادته . وليس من شك في أن السعى الى تأكيد هذه الحرية ، اذا استثنينا الأخلاق الفيثاغورية التى تعمل على الحفاظ على نوع من الطهارة أو البراءة الفطرية للانسان ، هو جزء لايتجزأ من مفهوم متكامل يربط بين حرية المواطن الشخصية وبين حرية المدينة . الا أن هذه الحرية المنشودة ، التى تسعى قوانين المدينة وأقوال الفلاسفة والحكماء والمربين إلى دعمها وتأكيدها ، ليست أمرا مفروغا منه حتى تتحقق للإنسان من غير نضال أو صراع ، فهي منوطة بقدرته الواعية العاقلة على حماية نفسه من الاغراءات التى تحاول رده إلى طبيعته البهيمية وتعمل على استرقاقه واستعباده .

وليس من شك أيضا في أن تأكيد حرية الانسان ليس تأكيدا فقط لسلامة العقل فى قدرته على ازاحة مايعوق رؤيته من أهواء ونزوات ، وانما هو أيضا تأكيد لإرادة الانسان فى قدرته العملية على ممارسة السلطة والحكم ، وهو مالايتم له على الآخرين قبل أن يتم له على نفسه وبيته وأخص شئونه . من ثم لا يمكن فصل صفات كحب العدل والاعتدال أو العفة والحذر التى تشكل ، في واقع الأمر ، حدودا ملازمة للحرية الحقيقية ، عن مؤهلات السيادة والقيادة . ألم يقل « أفلاطون » في **جمهوريته** بأن « أكثر الناس ملكية من ملك نفسه » ؟[٢١]

إن فكرة الالتزام بحدود معينة للفعل ، التى يعبر عنها مفهوم الاعتدال خير تعبير ، يرتبط ، فى الحقيقة ، بتصور سياسي للرجولة ، وهو الأمر الذى تفرضه ضرورات التركيبة الاجتماعية والسياسية للمجتمعات القديمة حيث يلعب الرجال الأحرار الدور الرئيسى فى الحكم والقيادة . من ثم ، نفهم كيف يمنع الاعتدال من الوصول الى مرحلة العنف ، وكيف يحول من تحول الحاكم إلى طاغية يستبد برأيه ويشتط فى حكمه ويولد العنف والثورة لدى الشعب الذى

عليه أن يسوسه برفق وحكمة . ولكن إذا كان الاعتدال هو أساسا صفة من صفات الرجولة لما يناط به من ضرورات تفرض على الرجل القدرة على الحكم في البيت وفرض الطاعة على من حوله من أطفال ونساء ورقيق ، فان ذلك لا يمنع من أن تتحلى النساء بسمة الاعتدال ، وإن كان ذلك يرد عندهن أيضا إلى مبدأ الرجولة ، وليس من شك في أن سبب هذه المرجعية واضح ومفهوم ، فالمرأة لا تملك ، وفقا للمفاهيم القديمة وعند أرسطو بوجه خاص ، فضائل خاصة بها أو وقفا عليها نظرا لعدم اشتراكها في علاقات السيادة التى يفرضها المجتمع على الأحرار من الرجال . من ثم ، لاتخرج الصفات التى تضفى على المرأة كالاعتدال والعفة والوفاء عن منطق التبعية للرجل ، وهي مرتبطة جميعا بوظيفتها فى الانجاب والحفاظ على شرف إسم العائلة ونقل الثروات ودوام المدينة .

الا أنه اذا كانت الصفات الحميدة التى تتحلى بها المرأة تنسب إلى الرجولة ، فان مايصيب الرجل من نقائص وعيوب ينسب ، فى المقابل ، إلى تغلب الصفات الأنثوية عليه . ومثال ذلك ، كما يذهب فوكو ، رذيلة الإسراف المناقضة لفضيلة الاعتدال ، فهي عيب كان يرد إلى سلبية المرأة « الطبيعية » نظرا لما يرتبط بهذه « الطبيعة » من ضعف وخضوع أمام اغراء الملذات وعدم القدرة على مقاومتها . ومن هذا المنطلق كان يتحدد لدى اليونانيين مفهوم الايجابية والسلبية الذى كان يحكم قواعد السلوك الاخلاقي . فالايجابية هى القدرة على مقاومة الشهوات وعدم الاستسلام لها ، وهو ماكان ينطبق على سلوك الرجل سواء فى علاقته بالنساء أو بالغلمان ، والسلبية هي الخضوع التام للشهوات وعدم القدرة على السيطرة على النفس والتحكم فى الاهواء . وهكذا تظلم المرأة ، في نظرنا ، مرتين : مرة حينما تسلب خصوصيتها وتطمس شخصيتها بدعوى أن فضائلها هى أصلا فضائل الرجال ، ومرة أخرى حينما تستعبد من قبل الرجل فتنسب إليها صفات السلبية والخضوع والعبودية .

إن الفضائل اليونانية ، التى تقوم جميعا على التوازن والاعتدال وعدم الجموح والإسراف ، تهدف أساسا إلى ضبط الحرية وإلزامها بحدود وقواعد

عملية تتلاءم مع ضرورات القيادة أو السلطة التى ستناط مقاليدها بالأحرار من رجال المدينة . أضف إلى ذلك أن هذه الحرية المقيدة أو المدروسة لايمكن أن تدرك حق إدراكها إلا عن طريق المعرفة والتوصل إلى حقائق الأمور التى يمليها ، كما يقول أرسطو ، العقل المستقيم ( orthos logos ) . وليس من شك في أن ربط الفضيلة بالمعرفة أو العلم تراث يوناني راسخ قام بتأسيسه سقراط الذى نقل التأمل الفلسفي من الظاهر إلى باطن الانسان بحيث لا تنشأ ذات أخلاقية ولا يقوم لها أساس إلا استنادا إلى ذات عارفة تنير لها الطريق وتميز بين النافع والضار وبين الخير والشر . وما الاعتدال في هذه الحال إلا انتصار العقل وسيطرته على عنفوان الرغبة وجموح الهوى . ذلك أن العقل ليس فحسب مبدأ للسيادة يناط به حماية النفس من التنازع والتصارع وانما كذلك أداة تقويم وموازنة بين حاجات الانسان وملذاته . بل العقل فى التراث السقراطي ، الذى عمل أفلاطون على بلورته ، هو أساس « التعرف الانطولوجي للذات على نفسها » ، اذ أن الصراع الروحي الذى تبذله النفس فى مقاومة الشهوات والرغبات ، والمعاناة والآلام التى ستعانيها فى سبيل ذلك سوف تكشف لها ، وفقا لأفلاطون ، حقيقتها المشتركة أى الالهية والبشرية فى الوقت نفسه . ذلك أن النفس في تأملها للأشياء الجميلة سرعان ماتهيج شوقا وتتخبط في هذيان الحب ولكنها لا تكاد تتذكر جمال الصورة أو الحقيقة الأولى حتى تتمالك وتحاول التحرر من ثقل الرغبات الجسدية أملا فى أن تتاح لها ملاقاة الحقيقة ، التي رأتها فى الماضى السحيق ، مرة أخرى . ويقول فوكو فى هذا الصدد : « علاقة النفس بالحقيقة هى ، على السواء ، مايؤسس الإيروس فى حركته وقوته وعنفوانه ، ومايسمح له ، بمساعدته على التخلص من كل متعة جسدية ، بأن يصبح الحب الحقيقى » .(٢٢)

من ثم يتضح لنا ، كما يذهب فوكو ، أنه مهما يكن نوع الفضيلة وهدفها ، أى سواء أكان الغرض منها ضبط النفس كالحذر والحيطة والاعتدال ، أو كان القصد منها تعرف النفس على ذاتها ، أى على جذورها الأنطولوجية ، فإن « الصلة » أو العلاقة « بالحقيقة » تظل الأساس الأول الذى تقوم عليه . الا أن

هذه العلاقة التى تربط الذات بالحقيقة لا تأخذ فى الفكر اليوناني ، كما هو الحال في المسيحية ، طريق تحليل الرغبة وكشف كوامنها أو أقنعتها المختلفة ، ولا تتبع ، كما يذهب لا كان ، منهج التفسير الرمزى الذى لا ينظر إلى النفس البشرية الا من خلال شبكة مصطنعة من العلاقات الرمزية ،(٢٣) وإنما هي شرط من الشروط التكوينية لقيام هذه الذات فى صورة التوسط والاعتدال .

ويرمي فوكو من وراء ذلك إلى أن الحقيقة التى تشكل الذات فى الفكر اليوناني تقوم على أساس من الممارسة السلوكية البحتة التى لاترتبط من جهة بصورة مسبقة لطبيعة الرغبة وبواعثها ، ولاترتبط من جهة أخرى بلغة رمزية سابقة على الأفعال والممارسات الاخلاقية . أو بمعنى آخر ، إن القيمة الأخلاقية التي تضفى على فعل ما لاترتبط بالمادة أو الموضوع الذى تنطبق عليه الممارسة السلوكية بقدر ماترتبط بشكل السلوك نفسه ، أى بمدى التوازن والاتساق الذى يتم فيه ، عبر هذا السلوك ، الربط بين الانسان والوجود . ومن ثم تبرز القيمة الجمالية التى تشكل غاية هذا السلوك الذى غالبا مايتبلور فى صورة أسلوب راق فى العيش والحياة .

من ثم يتضح لنا بعامة أن الفكر الأخلاقي اليوناني ــ الروماني ، كما يحلله فوكو ، لم يخل من دعوة إلى الاعتدال والتحفظ ، بل وإلى احترام المرأة وتقدير حرمتها وحقوقها فى الرواقية المتأخرة . إلا أن ذلك لم يمنع من وجود اختلافات جوهرية بين الأخلاق الوثنية والأخلاق المسيحية . فالأولى لم ترفض الملذات ولم تر فيها رجسا ولا دنسا ، وإنما كان جل همها هو ضبطها وتنظيمها حتى لا تتسلط على حرية الانسان ولا تسلبه إرادته وقدرته على السيطرة نفسه . من ثم ، عملت هذه الأخلاق على دفع اليونانيين وتلاميذهم من الرومانيين إلى اعتبار الملذات أساس « المادة الأخلاقية » الواجب إخضاعها ، حفاظا على صحة الأحرار من الرجال وسلامتهم الروحية أو النفسية ، لمجموعة من « التقنيات العملية » التى تنظمها على ضوء من اعتبارات المكان والزمان والظروف وسلامة الذرية . أما المسيحية فكانت ، على العكس ، ترى فى الرغبة الجنسية نوعا من الغواية الشيطانية التى تتسلط على الجسد وتعمل على

ضياع الانسان وحرمانه من نعيم الآخرة . ولذلك نراها عنيت عناية فائقة بتنظيم وتقنين الأفعال من منطلق الحفاظ على طهارة الانسان خاصة إبان أداء الفرائض المقدسة وأيام الاحتفالات الدينية .(٢٤)

أضف إلى ذلك أن نظرة الشك والريبة التى كانت توجهها المسيحية إلى الرغبة الجنسية لارتباطها بما تظن أنه « خطيئة الجسد » كانت تدفعها إلى إقامة نظام كامل من التحليل الدقيق للذات ورغباتها ودوافعها . أما الوثنية اليونانية فلم تكن تعنى ، في نظر فوكو ، الا باقامة نوع من « النموذجية السلوكية والجمالية » للحياة ، وذلك بقدر ماتشكل مسألة العفة أو الاعتدال قضية خاصة بممارسة الانسان لحريته وقدرته على ضبط نفسه ، وهي قدرة لاتتهيأ له إلا بفضل ادراكه لحقيقيته الانطولوجية ، أى لقاعدة التوازن الضرورية له حتى يعيش فى اتساق مع نفسه ومع الآخرين . إلا أنه يبدو أن هذه الصورة الوثيقة الصلة بالنموذج السلطوى الذى يقوم عليه نظام القيم فى الفلسفة اليونانية الكلاسيكية ستعرف ، مع تألق الرواقية المتأخرة ، بعض التحولات الرئيسية الذى سيكون لها بالغ الأثر على نمط العلاقة بالذات فى المسيحية . ذلك أنه بعد أن كان التركيز يتم فى الفكر القديم على مقاومة « الافراط » فى الملذات حرصا على توازن النفس وإحكام سيطرتها على أهوائها ونزعاتها ، أصبح التركيز فى الفكر الرواقي الجديد يدور حول مدى ضعف الانسان أمام مخاطر النشاط الجنسى الزائد عن الحد ، وبالتالي على ضرورة إخضاع هذا النشاط لنوع من « الإلزام » العالمي القائم على أساس من مبادىء العقل والطبيعة .

أضف إلى ذلك ، أن تطور الضروب المختلفة من الممارسات الأخلاقية ذات العلاقة الوثيقة بالذات سوف يعمل على بلورة نوع من « المتعة الذاتية الخالصة » ، وهى متعة لا علاقة لها بصور التحريم المختلفة التي تنادى بها المسيحية ، اذ أنها تتولد من عمل الذات نفسها فى بحثها تارة عن تحقيق استقلاليتها عن العالم وفي سعيها تارة أخرى إلى التضوع والانتشار عبر ارتباطها بالآخرين ، وهو مايقودها من خلال هيمنتها التامة على حركتها إلى نوع من

الراحة أو السكينة البالغة المتعة . الا أن الاهتمام الزائد ، في الوقت نفسه ، بدور الذات في العلاقة الجنسية سيبرز نوعا من المخاوف والمخاطر التى تبدو وكأنها تهدد أسس هذه العلاقة بالذات ، وهو ماسيدفع الحركة الرواقية ، في نظر فوكو ، إلى تحديد فائض النشاط الأخلاقي للذات ، والعمل ، من ثم ، على وقف العلاقة الجنسية على الزواج ، مع تعميق معاني هذا الأخير بحيث يصبح ارتباطا متكافئا بين الرجل والمرأة ، وعلاقة حميمة تقوم على الحب والتفاهم المشترك .(٢٥)

الا أن هذه التغيرات الملموسة ، التى عرفتها الفلسفة الرواقية المتأخرة ، لاتجعل من هذه الفلسفة مذهبا مضاهيا للمسيحية . اذ أنه بالرغم من كل ضروب التشابه بينهما ، وهذا أمر منطقي طالما أن المسيحية نشأت وتطورت فى جو ثقافي مشبع بالرواقية وتعاليمها الأخلاقية خاصة بين الفئات الارستقراطية ، فإن « صيغة العلاقة بالذات » ، كما يقول فوكو ، تختلف اختلافا كبيرا من الواحدة إلى الأخرى . فالمسيحية ، كما سبق القول ، لا تنطلق من الملذات في تحديد « مادتها الأخلاقية » وانما من وضع الانسان الفاني والخاضع للغواية والسقوط ، وهي لا تعمل على تقوية الذات ودعمها فى سيطرتها على الأهواء والشهوات حتى درجة التضوع والثمالة ، وإنما تعمل على اذلالها واخضاعها لإرادة الله الشخصية وهى الإرادة التى تكتسب صفة الالزام العام والعالمي . أضف إلى ذلك أن المنطلقات الشعورية ، كما يذهب « نونان » التي تلازم السلوك تختلف كذلك من المسيحية إلى الرواقية . ذلك أن هذه الأخيرة تستبعد فى انطلاقها من مبدأ « الكفاية الذاتية للعقل » كل ألوان الانفعال الوجدانى ، وهي ، وإن كان لابد من اتخاذ معيار يحدد الغاية من سلوك الفرد ، تتخذ في ذلك مبدأ « العدالة » بكل مافيه من صرامة موضوعية واستقامة عقلية خالصة . أما المسيحية ، فهي حتى في قبولها للفضائل الرواقية ، لاتقيمها على العقل ولا على قواعد التوازن الكوني وإنما على المحبة والأخوة البشرية .(٢٦)

(١) Michel Foucault, " A propos de la généalogie de l'Ethique ", in Dreyfus et Rabinow, **op. cit.**, p. 322

(٢) يعتقد الباحث « روشلتيز » أن فكر فوكو دائم التغير وذلك لارتباطه بنوع من الحساسية المتغيرة وفقا للمواقف السياسية أو العامة التي يتعرض لها ، راجع :
Rainer Rochlitz, " Esthétique de l'existence ", in **Michel Foucault philosophe.** Seuil, 1988, **op. cit.**, pp. 288-301

(٣) Gilles Deleuze, **Foucault, op. cit**,. pp. 101-130

(٤) إن عنف التطويع لاتمارسه السلطة على الأجسام فحسب وانما على النفوس كذلك . يقول « بلانشو » فى هذا المعنى : « حيثما تجد عنفا يصبح كل شيء واضحا ولكن حيثما تلق قبولا فلربما لم يكن هناك الا أثر لعنف داخلي يتوارى فى أشد أنواع القبول رسوخا ، راجع :
Maurice Blanchot, **Michel Foucault tel que je l'imagine.** Fata morgana, 1986, p. 44

(٥) M. Foucault, " A propos de la généalogie de l'Ethique ", **op. cit.**, p. 326

(٦) M. Foucault, **L'ordre du discours, op. cit.**, pp. 10-11
يحدد فوكو في هذا الخطاب الافتتاحى مشروعه التدريسي القادم قائلا : « إننى أفترض أن انتاج الخطاب فى أى مجتمع يخضع لعدة اجراءات تتراوح بين المراقبة والاختيار والتنظيم واعادة التوزيع وذلك بهدف التغلب على فعاليته وتوقي مخاطره والسيطرة على طابعه العشوائي وتجنب وطأة وجوده المادى وخطورتها » . راجع ص ص ١٠ — ١١

(٧) **المرجع نفسه** ، ص ص ١١ — ٣٨

(٨) Max Horkheimer, Th. W. Adorno, **La dialectique de la raison.** ( 1944 ) . Gallimard, 1974, p. 37

(٩) Maurice Blanchot, **le Livre à venir.** Paris, Gallimard ( folio ), 1959, p. 48

(١٠) M.Foucault, **Les aveux de la chair. ?**

(١١) بالنسبة لهذه العبارات اليونانية واللاتينية انظر :
M.Foucault, **Résume des cours, op, cit.**, p. 145

(١٢) Paul Ricoeur, **Soi-meme comme un autre.** Paris, Ed. du Seuil, 1990, pp. 200-202

(١٣) M.Foucault, " A propos de Ĩa généalogie de L'Ethique ", **op. cit.,** pp. 333-334

(١٤) **المرجع نفسه** ، ص ٣٣٦

(١٥) **المرجع نفسه** ، ص ٣٣٧ **Résumé des cours,** pp. 145-148

(١٦) **المرجع نفسه** ص ٣٣٩

(١٧) M.Foucault, **Résumé des cours,** pp. 155 157

(١٨) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٥٨ — ١٥٩

(١٩) M. Foucault, " A propos de la généalogie de l'Ethique" , **op. cit.,** pp. 340-341

(٢٠) M.Foucault, **L'usage des plaisirs,** pp. 74-90

(٢١) **المرجع نفسه** ، ص ص ٩١ — ٩٤

(٢٢) **المرجع نفسه** ، ص ص ٩٦ — ١٠٣

(٢٣) بالطبع فوكو لايذكر « جاك لا كان » بالاسم كعادته فى التلميح والاشارة . وهو بعد أن كان مؤيدا متحمسا لهذا المحلل النفسي الشهير انتهى بمعارضته ورفض نظريته المشهورة التى تقوم على مقولة فحواها أن « اللاشعور مبنى كلغة » . وفى هذا التعبير تجاوز لنظرية فرويد التى تقوم على تحليل اللاشعور انطلاقا من دفعات فعلية .

(٢٤) M.Foucault, **l'usage des plaisirs,** pp. 103-107

(٢٥) M.Foucault, **Le souci de soi, op. cit.,** pp. 272-273

(٢٦) **المرجع نفسه** ، ص ٢٧٤ وكتاب :

J.T.Nonnan, **Contraception et mariage,** op. cit., pp, 63-64

# خاتمـة عامـة

اننا لا نريد أن نكرس هذه الخاتمة لإعادة عرض الأفكار التى نادى بها فوكو بقدر مانريد أن نستشف الخلفيات المنهجية واللامنهجية التي تحمل هذه الأفكار والتي توجهها نحو بعض الحقائق الأساسية . ولعل أبرز هذه الحقائق التى تكشفت لناعبر هذا العمل الطويل المتعدد الجوانب والاهتمامات ، أن فكو لا ينتمى إلى مذهب أو منهج فكرى واحدى النزعة ، فهو ليس بالفيلسوف الشامل ، مثل كانط أو هيجل أو حتى سارتر بحيث يلتزم برؤية فلسفية عامة ذات نمط عالمي أو شمولي . لاغرو ، من ثم ، أن يقول لنا بصراحة لا تكاد تخلو من بعض السخرية المحببة :

« لا تسألوني من أكون ، ولا تقولوا لي : ابق كما أنت ، فهذه أخلاقيات السجل المدني التى تحكم أوراقنا . الا أنها يجب أن تتركنا أحرارا حينما نحن بصدد الكتابة »[1]

غير أن حق التغيير أو التعديل الذى يدعو إليه فوكو ليس معناه انعدام التناسق النظرى أو قبول التناقض واللا منطق بين المقولات والمنطلقات النظرية التى تشكل ، شئنا أو لم نشأ ، أساس منهجه ، وانما هو ، في الأغلب ، نوع من الخضوع للاكتشافات التى يفرضها الواقع والتعديلات التى تحتمها تجربة اللحظة التاريخية ، خاصة وأن فوكو ، كما سبق القول ، ليس بالفيلسوف النظرى البحت أو بالكاتب الذى يعيش في برجه العاجي بعيدا عن مشاكل المجتمع وصراعاته المختلفة . بل على العكس من ذلك تماما ، فلقد حاول فوكو أن يبلور مفهوما خاصا بجهاد الفيلسوف المعاصر وكفاحه فى سبيل نصرة قضايا مجتمعه ، وهو مفهوم « المثقف المختص » ، وذلك حرصا على سلامة القضية التى يعمل على إنجاحها ونصرة أصحابها فى الحصول على مطالبهم الخاصة[2] ، بدلا من تعميم القضايا واستخدامها ، كما يفعل كثير من غلاة المذهبيين والحزبيين والأدعياء ، كوسيلة للدعاية الأيديولوجية أو لترويج بعض الأفكار والمبادىء الحزبية الضيقة .

غير أننا فى الواقع ، وبصرف النظر عن هذا الحق فى تعديل الرأى أو تصويب الحكم ، نلاحظ نوعا من التعارض ، أو قل ، على الأقل ، نوعا من

عدم الالتقاء بين النظرية التى يقوم عليها الخطاب الاركيولوجي وبين واقع الممارسات التاريخية التي يصفها فوكو انطلاقا من مؤسسات وتنظيمات قامت وأدت وظائفها بالفعل ، أو انطلاقا من نماذج متخيلة عليها أن تقوم بدور هذه المؤسسات ، وذلك مثل مؤسسات العزل الفعلية ( المستشفيات ، الملاجيء ، السجون ) التى نشطت فى فرنسا ابتداء من القرن السابع عشر ومثل مشروع « البانوبتكون » الذى تخيله « بنتام » كأصلح نظام لمراقبة السجناء ، والذى وظفه فوكو فى وصف ميكانزمات وعمل أجهزة المراقبة خلال القرن الثامن عشر ، وكذلك مثل استخدامه لكثير من مشاريع الإصلاح المقترحة فى وصف احتمالات وتخيل أوضاع ترجيحية تكاد تكتسب صفة الواقع التاريخي بكل كثافته وثقله . نقول إن نقطة التعارض الأساسية التي تواجهنا هنا تتلخص في عملية وصل الخطاب النظرى أو الفلسفي بعملية الوصف التاريخي أو المتخيل لبعض الأحداث التى تكتسب ، من جراء دمغها بسمات أركيولوجية ، أهمية خاصة . إن هذا التعارض يطرح علينا تساؤلا ملحا : وهو كيفية الربط المنطقي بين حادثة مثل حبس الفقراء والمتسكعين من قبل لويس الرابع عشر وبين نص التأملات الديكارتية عن مكانة الجنون من العقل ، حتى ولو زعم فوكو أن كلا منهما يقوم على حركة اجرائية واحدة ، وهى حركة العزل والاقصاء : إقصاء الفقراء من جهة وإقصاء الجنون من جهة أخرى .

إن مانرمي اليه هو أن مبدأ « التناثر المنطوقي » ، الذى يشكل إحدى مسلمات المنهج الأركيولوجي ، لايقوم بوظيفته هنا بطريقة عشوائية أو اتفاقية بحتة ، اذ أن عملية التقريب أو الموازاة التى تتم بين إحدى الموضوعات الفكرية التى لها ، بحكم قواعد الخطاب الاركيولوجي نفسه ، مجال عملها وحدود صلاحيتها ، وبين واقعه « مادية » ما من وقائع التاريخ ، لايمكن أن تتم من غير اختيار مسبق وتدبير مخطط . أضف إلى ذلك أن عملية اختيار المنطوقات تبدو وكأنها محاطة لدى الكاتب بمجموعة من التحفظات والاحتياطات التى تكاد تفوق فى دقتها كثيرا من المراسيم المقدسة ، ومع ذلك فهذه المنطوقات كلها لا تكاد تتجاوز عددا محدودا من المقولات العامة التى تدرك ، فى أغلب

الأحيان ، عن طريق الحدس وليس عن طريق المنهج البالغ التعقيد ، والتي لا تتجاوز في معظمها بعض المفاهيم والتصورات التى اصطنعها كثير من المؤرخين من قبل فى تقسيم الحقب الفكرية السائدة إبان العصر الكلاسيكي وبدايات الفترة المعاصرة . فنحن لو تذكرنا مقولة « التشابه » ، التى عرف بها عصر النهضة المولع بالعلوم الخفية ، ومبدأ « التماثل والاختلاف » الذى تميز به العصر الكلاسيكي ، وفكرة التاريخ أو « التاريخانية » ، التي اشتهر بها القرن التاسع عشر بفضل ازدهار وشيوع نظرية التطور ، لوجدنا أنها لا تشكل جميعا اكتشافات أو تقسيمات مبتكرة اذ أنها مألوفة في معظمها فى كثير من دراسات تاريخ الفكر والحضارة التى ازدهرت بشكل خاص بعد رواج « مدرسة الحوليات » ( Les Annales ) التاريخية منذ قيامها على أيدى كل من « لوسيان فغر » و « مارك بلوك » عام ١٩٢٩ .

ولكن ليس هذا معناه أن فوكو مجرد ناقل لأفكار سابقيه من المفكرين والمؤرخين ، فهو لاشك يبرع فى إعادة توزيع المادة التاريخية توزيعا مبتكرا ، ويبذ كثيرا من أقرانه فى تجاوز المألوف والمطروق إلى درجة تبدو فيها نظرياته وأفكاره أكثر ثورية وجرأة . ( من منا لايتذكر مقولة موت الانسان أو رفضه لنظرية القمع الجنسي ) وليس من شك فى أن هذه المهارات تبرز بشكل خاص في دراساته ذات الطابع الموسوعي لاسيما كتابه المشهور : « **الكلمات والأشياء** » ( ١٩٦٦ ) . ولكنها مجرد مهارات لا أكثر ولا أقل . ذلك أن فوكو المبتكر الحقيقى يبرز بصورة أوضح فى الدراسات البالغة التخصص مثل « **نشأة الطب الاكلينيكي** » ( ١٩٦٣ ) في المقام الاول ، ثم بعد ذلك فى دراساته عن « **الجنون في العصر الكلاسيكي** » ( ١٩٦١ ) و **المراقبة والعقاب** » ( ١٩٧٥ ) و « **تاريخ الجنس** » ( ١٩٨٤ ) ، ولكن يبدو أن الدراسات العلمية تخضع ، هي الأخرى بقدر ماتقدمه من جديد ، وأحيانا أخرى ، وهذا هو الأغلب ، بقدر ماتقدمه من اجابات متوقعة وبقدر ماتمثله من تجسيد لآمال أو احتياجات ومتطلبات كامنة فى نفوس الناس . ونعتقد أن هذا هو السبب الأساسي فى هذا النجاح الباهر الذى حققته مؤلفات فوكو بينما

هناك كثير من المؤلفات الممتازة التى لم تحقق هذا القدر من النجاح والذيوع بالرغم من أن مؤلفيها لايقلون عن هذا المفكر دقة في البحث وقدرة على الكشف والابتكار والتجديد .

وليس من شك في أن الجزء الأكبر من النجاح الذى لاقته أعمال فوكو يرجع إلى الطابع النضالي الذى يمثله بعضها لا سيما مايتصل منها بمعالجة الخلفيات السياسية والاجتماعية للمرض العقلي ولنظام السجن . ومن المعروف أن فوكو قد لعب دورا مؤثرا فى بلورة حركة معارضة الطب النفسى التى قادها كل من كوبر ولانج ، وربما دورا أكثر فعالية فى حركة الدفاع عن حقوق المساجين ( GIP ) . ولاشك أن الدور النضالي للكاتب هو « وظيفة » تقليدية مألوفة في المجتمعغ الفرنسي ، الا أنها تتمتع بشعبية بالغة نظرا لما يحيط بها من مخاطر وجرأة وبريق ، وذلك منذ قيام فولتير ، فى القرن الثامن عشر ، بالدفاع عن حرية الممارسة الدينية وبمحاربة الاستبداد والتعصب الاعمي ، واشتهار زولا في دفاعه عن قضية « دريفوس » ومحاربته للحركة المناهضة للسامية في أواخر القرن التاسع عشر ، وأخيرا وليس آخرا ذيوع سيط الفيلسوف والمناضل الكبير جان ــ بول سارتر ، الذى يمثل النموذج « المثالي » و « الكامل » للمثقف الملتزم .

وليس من شك أيضا في أن هذا الطابع النضالي ليس هو المسئول فحسب إلى درجة كبيرة عن نجاح أعمال فوكو ، بل وعن اضفاء جانب كبير من « القيمة الأخلاقية » على هذه الأعمال التي تتسم في معظمها بنوع من المنهجية العلمية الصارمة ، وإن كانت كتابات فوكو لم تخل ، مع ذلك ، وأنا أفكر في دراسته عن **الجنون في العصر الكلاسيكي** بوجه خاص ، من ازدواجية غريبة تجمع من جهة بين رصانة العلم وموضوعيته في وصفه « الاكلينيكي » للعلل والظروف والحتميات ، وبين تأجج ماتثيره العبارة الأدبية التأثيرية من عواطف فى تصويرها لحياة المجانين كما رسمها خيال الفنانين والأدباء . على كل حال ، إن ارتباط أعمال فوكو بالنضال السياسي وبقضايا الحاضر ومشاكله ، على الرغم من الطابع التاريخي الذى يتخذه البحث فى هذه الموضوعات ، قد عدد اهتماماته

ونوعها إلى درجة أن كثيرين من النقاد الذين لا يتعاطفون معه قد اتهموه بالتفكك الفكرى والابتعاد عن المنهجية العلمية . ولقد سبق لنا أن أشرنا الى هذا الضرب من التنوع والتعدد وزعمنا أن له أساسا فى المنهج الذى يصطنعه الكاتب ، وذلك بقدر مايقوم هذا المنهج سواء أكان أركيولوجيا فى فترة البدايات أو جينيالوجيا بآخرة على رفض كل عمليات التوحيد التى تتم باسم تكامل العمل الفكرى ووحدته الموضوعية .

إن منهج فوكو يقوم ، كما نعلم ، على ايثار التناثر والتفكيك من منطلق نظرى وهو منطلق يسمى أحيانا بالاسمية ( nominalisme )[٣] وأحيانا اخرى بالعدمية ( nihilisme ) ، وهو على كل حال منطلق نيتشة الذى يعتبر أن كل مانتلقاه من مأثورات فكرية ونظريات سواء أكانت ميتافزيقية أو علمية هي ضروب من التفسيرات الجاهزة أو المركبة التى يجب علينا أن نفككها وأن نردها ، وفقا لما ابتدعه من منهج جينيالوجي ، إلى مصادرها التاريخية المختلفة . وفى الحقيقة إن اختيار فوكو للمنهج النيتشوى ، الذى يسعى الى كشف « الحقيقة المصدرية » للأشياء ، ليس اختيارا عشوائيا محضا ، اذ أن فوكو يلتقى مع نيتشة فى إدراكه لدور علاقات القوة والسيادة فى صناعة التاريخ والتوفيق بين الاشياء بحيث تبدو على سطح الوعي كما لو أنها ظواهر عادية ومألوفة من كثرة ترديدها وتكرارها من قبل المستفيدين أو المستعبَدين . الا أنهما يختلفان ، من غير شك ، في الغاية من تطبيق المنهج ، الذى أطلق عليه نيتشة « مسألة المصدر أو الجينيالوجيا » ، ذلك أنه إذا كان هذا الأخير يعتمد فى نظرته الى الوجود على منظور حيوى خالص بحيث يتجاوز مبدأ الخير والشر ، أو بعبارة أخرى يربط بين مفهوم الخير والقوة وبين مفهوم الشر والضعف[٤] ، فإن فوكو ، على العكس ، يحاول كشف علاقات القوى الكامنة فى صناعة الخطاب ، وذلك عبر جميع مجالاته العلمية والسياسية والقانونية حتى يساعد على « انفكاك » الانسان من قبضته وعلى تحقيق القدر الأكبر من الحرية وذلك فى جميع حقول الممارسات المعاشية والانتاجية والفكرية التى تعرض فيها الفرد ، عبر التاريخ والى وقتنا الحاضر ، للتموضع والتطويع .

على كل حال ، إنه من المألوف اطلاق تسمية « العدمية » على طريقة نيتشة فى كشف الأسس « المغرضة » التى تقوم عليها القيم الغربية ، وعلى محاولته إبراز الدور الذى لعبته « أخلاقيات الحقد والعبودية » ، كما يزعم ، فى ربط الميتافيزيقا بالمنطق ودعوى الحقيقة ، وفي وصل فلسفة الزهد والرهبنة بنظرية المنفعة ، أما « الاسمية » فهي أكثر اتصالا بالمنهج التاريخى نفسه المطبق في الجينيالوجيا ، وهو منهج قد راج حديثا عند بعض المؤرخين والفلاسفة من أمثال « بول فين » و « دولوز » وفوكو . والمقصود بالأسمية الحديثة هو عدم اضفاء طابع الشيئية على المفاهيم والتصورات المجردة كما كان يفعل الفلاسفة المثاليون وكما يقع فى ذلك بعض الفلاسفة المغرقين فى المادية ، وعلى رأسهم كارل ماركس . فهذا الأخير لايكف ، بالرغم من القطيعة المعرفية التى أحدثها ، كما يزعم التوسر ، مع النسق الهيجلي وجدليته المثالية ، عن إضفاء طابع الكينونة على كثير من مبادئه التحليلية مثل مقولة « العلاقات الاجتماعية للانتاج » و « البنية التحتية » و « البنية الفوقية » وكذلك « عملية التناقض » التى يناط بها وظيفة تحريك الصراع الطبقي ، ووظيفة استبطانه فى صورة وعي طبقى وكأنما كل هذه المفاهيم موضوعات فعلية وميكانزمات مادية حقيقية يمكنها التأثير في التاريخ وتوجيهه نحو غايات محددة .

إن الاسمية سوف تسمح لفوكو ، على العكس من ذلك ، بنقل الممارسة الفكرية من نطاق « فلسفة التاريخ » إلى نطاق « فلسفة فى التاريخ » ، ذلك لانه لايشيء علاقات الانتاج ولا يخضعها لقطب اجتماعي أو طبقى واحد ، وإنما يحاول إبراز دور أجهزة ومؤسسات السلطة فى عملية تطويع الاجسام وتسخير عقول الأفراد من خلال ممارسات محددة وعمليات جزئية محسوبة . كذلك هو لايشيء التناقض ولا يمزج بين طبقات الوعي ولا يحدد للتاريخ غايات شمولية ، وانما يبرز وظائف الأحداث ودورها كنقاط التقاء بين استراتيجيات الاخضاع والسيطرة وبين حركات المقاومة المتعددة ، والتى لا يمكن حصرها ، لمختلف وحدات الجسم الاجتماعي . غير أن ذلك لن يمنع منتقدى فوكو من الادعاء بأن انعدام النظرة الكلية لديه سوف يؤدى إلى تفتيت الرؤية الاجتماعية وغياب كل خطة طويلة الأجل للعمل السياسي .(٥)

ومهما يكن من أمر ، فإن الرؤية الكلية أو النظرة الشمولية ليست ، كما قلنا ، من الأمور التى يعنى بها فوكو ، ولا هي من الأسس التى يبنى عليها ممارساته النظرية أو برنامجه النضالي ، فهو معنى فقط ببعض القضايا أو بتلك التى يرى أن من واجبه التدخل فيها والكفاح من أجلها لا من أجل مصالح حزبية أو لأنه يمثل ضمير الأمة ، وإنما لمساعدة أصحابها على اصلاح أوضاعهم أو الحصول على حقوقهم لا أكثر ولا أقل . لذلك كله تكمن قوة التنظير عند فوكو في النقد وليس في البناء ، والنقد في جوهره ، كما نعلم ، تشتيت للتركيبات الفكرية الجاهزة وتفتيت للتفسيرات العضوية التى سادت سواء باسم عالمية الانسان أو حتمية التطور وضرورة إحكام السيطرة التكنولوجية على كل مرافق الحياة . من ثم ، نفهم لماذا حارب فوكو ، كما حارب أستاذه نيتشة من قبل ، المفاهيم المثالية والغائية وفكرة الهوية والاستمرارية والثبات باسم فردية الأحداث وعشوائيتها المحضة وباسم الظاهرية وغياب الارتباط المنطقي بين الواقع والاشياء .

نفهم ذلك طالما هو يرى التاريخ مسرحية لا تنتهى من صراع القوى التى يتبادل فيها السادة والمسودون أدوارهم ، كما تتبدل فيها « القيم » بتبدل طبقة السادة ، وتتولد فكرة « الحرية » من ضرورة مقاومة السيطرة وينشأ « المنطق » من دوام الاشياء واستيعاب الناس للعلاقات والارتباطات التى تقوم فيما بينها بفعل « القوة » والعادات المترسخة . وطالما هو يرى أن علاقات « السيادة » لاتظهر إلا من خلال « طقوس » تنبثق بين الفينة والأخرى عبر التاريخ لتقيم « حقوقا والتزامات » وتفرض « قواعد » ليس الغرض منها الحد من القوة وإنما تنظيم العنف إذ أن « قوانين السلام » ليست إلا امتدادا أو صياغة منظمة للعبة الحرب .(٦)

واذا كانت « القواعد » وليدة العنف ، فهى تولد العنف والدعوة الى نقض نفسها ، كما تدفع المسودين إلى احتلال مكانة السادة مبرزة بذلك فراغها من كل مضمون وإمكانية استخدامها عن طريق الخبث والدهاء ضد مبتكريها

وواضعيها . ومن ثم لا يمكن للقواعد والقوانين أن تكون مجرد « أشكال » متصلة أو متتالية لمعنى واحد كامن في بداية الانسانية ، وإلا لكانت الميتافيزيقا أفضل عالم قادر على تفسير التاريخ وكشف غايات المصير البشرى . لاغرو ، من ثم ، أن يكون التاريخ مجموعة من التحولات والانقلابات والأحداث المتغايرة ، وأن يخضع مصير البشرية لمجموعة من « التفسيرات » المرتبطة بإرادات مختلفة وقواعد متباينة يناط بالمنهج الجينيالوجي إبرازها في صورة قبليات موجهة لخطاب المثل والقيم وصيغ الفعل والوجود . لذلك ليس بغريب أن يرفض المنهج « الجينيالوجي » كل مفهوم شمولي للتاريخ يقوم على توحيد المستويات المختلفة للزمن ويحاول التوفيق بين حقب الماضي فى شكل تسلسل يعمل على طمس التناقضات والاختلافات والتنوعات باسم حقيقة مقحمة من الخارج على عفوية الأحداث أو باسم هوية كامنة في طيات مصدر أولى عليها أن تتجلى فى شكل ومضات وعلامات معبرة قبل تألقها أو تضوعها الأخير . ذلك أنه ، فى الواقع ، ليس هناك شيء تام في تاريخ البشرية ، اذ حتى العواطف والمشاعر والأفكار تخضع كلها للصراع والتضارب والاختلاف وتمر بحالات من القوة والسيطرة ثم الضعف والتآكل والانحلال . بل وحتى الاجسام نفسها لا تعرف الاستقرار والثبات ، فهي لاتخضع فحسب لقوانين الفيزيولوجيا وإنما كذلك لتأثير التاريخ بما يفرضه عليها من أنظمة للعمل والراحة والغذاء والشراب وبما تمليه عليها المجتمعات من طقوس للعبادة ومن عادات وتقاليد .(٧)

إن الجينيالوجيا النيتشوية ، كما يفهمها ويؤمن بها فوكو ، تعمل على إبراز الأحداث فى فرديتها الكاملة ، أى بعيدا عن عوامل الربط والتركيب التى يلجأ اليها المؤرخون وبعيدا عن عمليات التفسير والتأويل التي يرتب بها الفلاسفة هذه الأحداث حتى تتلاءم مع نظرات الحكم السائد وتتوافق مع أهداف السلطة وغاياتها البعيدة والقصيرة المدى . كما أن هذه « الأحداث » ليست معارك بعينها أو معاهدات محددة اذ أن كثيرا منها قد ضُخم أثره وحُور هدفه وأُدمج في عمليات زائفة من التبرير والتضليل . إن هذه الأحداث ليست الا

صراعات القوى في تحولاتها المختلفة ، وحياة هذه الصراعات التى تقوى وتسيطر وتفرض قوانينها وتفسيراتها تارة ، وتضعف وتتراخي وتتداعى رموزها تارة أخرى ، وهي تتسم بالكثرة والتنوع والتعدّد ولا تعرف الارتباط فيما بينها ولا علاقات العلة والمعلول أو الأسباب والنتائجْ ولا حتى العظات والدروس . من ثم ، كان على علم التاريخ الذى يخضع لهذا المنظور الجينيالوجي أن يتزود بنظرة الطبيب الذى يفحص الطاقات ويقيس مواطن القوة والضعف ، ثم يحدد العلاج والدواء ، وليس برؤية الميتافيزيقي الذى يمجد البعيد ويبرر الأماني والوعود .

إن تخلص التاريخ من الميتافيزيقا معناه التخلص من التراث السقراطي كما أسسه ودعمه أفلاطون ، أى تخليصه من فكرة « الذكرى والتعرف » وذلك عن طريق المحاكاة الساخرة للواقع ، ومن فكرة « الاستمرارية والتراث » وذلك بطمس مبدأ « الهوية » التى تقوم عليها ، وأخيرا من فكرة « المعرفة » ومايرتبط بها من مفهوم « الحقيقة » الذى تقوم عليه المعرفة التاريخية . ومعنى ذلك فى نظر نيتشة ، كما يذهب فوكو ، هو السخرية من « النماذج المثالية » التى تقدم للغربى على أنها شخصيات حقيقية تجسد مطامحه وآماله وأحلامه على شاكلة « البطل الروماني » الذى تجسد الثورة الفرنسية أخلاقياته الصارمة في الفداء والتفاني والزهد ، أو على شاكلة الصورة الوهمية « للفارس » المغوار المدافع عن الأرملة والفقير التى تنعقد حولها أحلام الرومانسيين ، ونحن هنا لسنا إلا بصدد بعض الأمثلة من نماذج وهمية أخرى كثيرة تخترعها العامة وتغذيها عقول المفكرين لملء فراغ « الهوية » المزعومة ، وإلا أمام أقنعة زائفة لستر الصراعات والتناقضات العميقة التى تتنازع تاريخ كل أمة ، والتي على المؤرخ أن يبرزها وأن يكشف عن عنف التحيزات والتحزبات والشهوات والعواطف الجياشة التي تقف وراءها .

ويخلص فوكو إلى أن « إرادة المعرفة » التى تحرك التاريخ ، في تصور نيتشة ، ليست إلا إرادة القوة نفسها في نزعتها إلى السيطرة وإحكام قبضتها على الأحداث . ومن ثم ، هي تقوم بالضرورة على الظلم وعلى دوافع عدوانية

بحتة ، ولاتسعى قط إلى تأسيس حقيقة موضوعية . إن المعرفة لاتبعد ، فى الواقع ، عن جذورها المادية الأولى ، ولاترتقى ، كما نظن ، مع التأمل النظرى أو تطور حاجات العقل ، كما أنها لا تهدف الى تحرير الانسان أو تأكيد ذاتيته ، بل على العكس إن شهوة المعرفة تهدد وجود الانسان نفسه طالما هى لا تتورع عن التضحية به فى سبيل تقدم العلم ، وهكذا ينتهي نيتشة ، كما يقول فوكو ، بقبول ماكان يرفضه وهو التضحية بالحياة وحركتها فى سبيل « إرادة المعرفة » التى لا تحدها حدود .(٨)

وليس من شك فى أن هذا الكلام ، الذى يرد إلى نيتشة أصلا ، ليس بغريب على مذهب فوكو نفسه ولا على طريقته فى التفكير . ذلك أن إرادة المعرفة هى إرادة القوة وهي إرادة الرغبة ، والفرق الوحيد الذى يميز بين هذه النزعات أو الدفعات الثلاث هو أنه لا القوة ولا الرغبة تستطيعان أن تظهرا إلى حيز الفعل إلا عن طريق المعرفة والخطاب . الا أن بروز كل من القوة والرغبة عبر الخطاب لايكون على شكل انطباعات وانعكاسات دلالية ، والا كان ذلك يعنى أنهما مجرد حالتين من حالات الشعور الراكدة أو مجرد موقفين معبرين أقرب إلى الجمود منهما إلى الحركة والحياة . إن القوة والرغبة يعملان ، في واقع الأمر ، داخل الخطاب كنقاط ارتكاز استراتيجية لاتكف عن اجراء عمليات توزيع وترتيب وإعادة توزيع وصياغة ، ولا تكف أيضا عن التعرض لانكسارات وتصدعات ، وكل ذلك من خلال تنظيمات لغوية وموضوعية ومفهومية متعددة المظاهر والاشكال .

من ثم ، إذا كانت المنهجية الأركيولوجية تقوم أساسا على تناثر المنطوقات الخطابية ، واذا كانت المنهجية الجينيالوجية لاتستطيع أن تستشف الجذور الأولية لقيام علاقات القوى وتأرجحها بين حركات السيطرة والتسلط تارة ، وحركات الضعف والتهالك والانحلال تارة اخرى ، إلا من خلال عمليات من البعثرة والتشتت ، فكيف يستطيع الكاتب تنظيم العملية المعرفية نفسها ؟ وعلى أى اساس يتم له إعادة توزيع العناصر المختلفة ، بل وبقايا العناصر التى ينتزعها من سياقاتها وتكويناتها الخاصة سواء كانت هذه تنتمى إلى مجال الممارسات

الخطابية أو إلى مجال المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية أو الادارية ؟ إن ذلك لا يتحقق له ، فى واقع الأمر ، الا عن طريق مايسميه الكاتب « بالتشكيلات » أو « التجهيزات » ( dispositifs ) ، وهي ضروب من النماذج المعرفية أو المؤسسية التى يقوم ببنائها أو اختيارها على أساس من المعطيات التاريخية أو الاجتماعية أو الفكرية التي لا تتطابق عادة مع آراء وتصورات المتعاملين معها سواء أكانوا في مركز القيادة والتأثير أو فى مركز الخضوع والطاعة والتطويع . إن هذه التشكيلات ، كما يلفت نظرنا إلى ذلك دولوز(٩) ، تلعب دور النظم ( régimes ) التى لا تحكم المعطيات أو المفردات نفسها بقدر ماتحكم عملية صياغتها ( énonciation ) بحيث تبرز قدرتها على التغيير والابتكار والتحويل إلى تشكيل آخر ، أو عدم قدرتها على ذلك ، وهو مايؤدى إلى ضروب من الانكسارات والاخفاقات وإعادة توزيع العناصر ، من ثم ، في تشكيلات مرتدة .

ولعل أهم هذه التشكيلات التى يعتمد عليها فوكو فى ممارساته النظرية هي التشكيلات المؤسسية كنظام العزل نفسه الذى يوظفه في وصف عمليات اجرائية متعددة من العزل والاقصاء والقطع والاستبعاد ليس فقط على مستوى الأحداث ( أنماط العزل الفعلية والخيالية في السجون والملاجيء والمستشفيات ) وإنما كذلك على مستوى بناء الخطاب النظرى ومادته التصويرية نفسها من الاستعارات والكنايات التى توجه خيال القارىء ، وكنظام « البانوبتكون » الذى يستخدمه كنموذج مولد لعمليات من المراقبة والانضباط التى لايناط بها فقط محاصرة السجين ، وهي عملية سلبية بحتة ، وانما إعادة بناء شخصيته ودمجها من جديد فى نظام السوية الذى يقوم عليه المجتمع . وربما كان « التشكيل الجنسى » الذى ابتكره فوكو ابتكارا ، هو أخصب هذه التشكيلات قاطبة ، وذلك ليس بما يتيح له فحسب من إعادة توزيع كامل لمعطيات معروفة ومألوفة ، وانما بما يوفره له ، بالأحرى ، من إمكانيات ساعدته على قلب نظرية « القمع الجنسي » التى ينادى بها الماركسيون ــ الفرويديون ، وعلى تفكيك « الصورة الخطابية ــ القانونية »

التي تأخذها الأحداث التاريخية والاجتماعية فى ذهن الأغلبية من المؤرخين الأوربيين .

ذلك أن القول بأن هذا « التشكيل الجنسى » قد استطاع ، خلال القرن الثامن عشر الفرنسى ، أن يُحولَ بنية الزواج من نظام بحت للمصاهرة إلى نظام يقبل بنقل العاطفة واشباع الجنس إلى داخل العلاقات الزوجية ، أمر يسمح لفوكو بالادعاء بأن المجتمع لم يعد ينظر إلى الجنس من منظور الخطيئة والسقوط ، ولا من خلال الصورة الشرعية التى تنظمه على مستوى المسموح والممنوع أو من حيث درجة القرابة والوضع اللائحي للأفراد ، ولا ، أخيرا ، كخطر يهدد استمرارية الأوضاع الاجتماعية ودوام نظم نقل الملكيات والثروة . ومعنى ذلك ، في نظر الكاتب ، انه اذا كان نظام المصاهرة يرتبط بالاقتصاد بسبب وظيفته المألوفة فى كل المجتمعات وهي نقل الثروات والممتلكات والحفاظ على التركيبة الاجتماعية السائدة ، فان « الجهاز » أو التشكيل الجنسي المبتكر يؤدى الغرض نفسه ، ولكن بواسطة وسائل أخرى متعددة وهي الاهتمام بالجسد وبعمليات التكاثر والصحة والسكان ، والحرص على اقامة نظام كامل من المعرفة بأسراره ودقائقه الخفية بفضل استخدام تقنيات موازية لما ابتكرته الكنيسة في اطار طقس الاعتراف والتوبة والغفران الذى لم تكف عن بثه ونشره بين جميع الفئات والطبقات الاجتماعية .

من ثم ، اذا كانت عملية الاهتمام بالجسم من قبل السلطة لايمكن أن تتم من غير تراكم معرفي أو تكوين مخزون من المعلومات والخبرات الدقيقة ، وهو مانبهت اليه ، ولكن من منظور الارشاد الروحي والديني التقنيات المختلفة التى تستخدمها الكنيسة فى معرفة وتحليل الخطيئة والغواية ، فإنه يصبح من الصعب القول بنظرية القمع الجنسي ، ذلك أن القول بالقمع الجنسي من قبل السلطة بدعوى الحفاظ على الطاقة العمالية بهدف الإنتاج قول ينطلق أساسا من نظرة « طبيعية » بحتة للجنس ، كما يتعارض مع الاشكالية التاريخية التى يطرح فوكو الجنس من خلالها ، طالما أن الجنس فى حد ذاته لايخرج عن كونه وظيفة

بيولوجية عامة لا تميز لها ولا حضور إلا من خلال التنظيمات والتشكيلات الاجتماعية ــ التاريخية التي تضفي عليها دلالاتها الفعلية كممارسات حضارية وسلوك . أضف إلى ذلك أن قضية الاهتمام بالجسم أو الجسد من الناحية الجنسية لايجب النظر اليها عند فوكو بمعزل عن وظيفة الجسم من ناحية عمليات الضبط ( discipline ) التي يبرزها في تحليلاته لنظم العزل وقيام السجن كمؤسسة إصلاحية إبان القرن الثامن عشر .

إلا أننا لو فكرنا جيدا في خلفيات موقف فوكو من نظرية القمع الجنسي ف تاريخ المجتمع الغربي الحديث لوجدنا أن رؤيته الخاصة ليست ، في واقع الأمر ، إلا الوجه المعكوس لهذه النظرية ، وذلك لعدة أسباب مختلفة ، وإن تداخل بعضها ببعض بشكل واضح . ففوكو يرفض نظرية القمع لأنه يرفض على السواء مبدأ التفسير الطبيعي أو البيولوجي للجنس الذى يمثله كل من رايش وماركيوز بالذات خير تمثيل ، ومبدأ التفسير القانوني والرمزى الذى لا يفصل عملية خرق قواعد التحريم عن نص التحريم نفسه ، وهو مبدأ كان يقبله في البداية على أساس أن التحريمات وخرقها لايمكن ان تنشأ إلا من خلال علاقات رمزية ، ثم انتهى إلى استبعاده مع رفضه لنظرية « لا كان » ( Lacan ) فى التحليل النفسى التى اعتبرها بآخرة نوعا من الاسقاط على واقع الممارسات الفعلية .

يبقى السبب الأخير وهو ربما الأهم لأنه ينبع من تحول نظرية فوكو نفسها بعد دمجه لمنظور السلطة بتحليلاته الأركيولوجية للخطاب . ذلك أن فوكو كان ينطلق فى تحليلاته الأولى للحقول المعرفية المختلفة ، التى تكونت من خلالها العلوم الانسانية الحديثة ، من منطلقات سلبية بحتة كعمليات العزل والاقصاء والتحريم والمنع والقمع إلى آخر هذه الاجراءات التى كانت تشكل ، في نظره ، الخلفية المكبوتة الضرورية لقيام النظم العقلانية الحديثة . غير أنه ابتداء من دراسته عن نشأة السجن ووظيفته فى القانون الأوربي الحديث أخذ يدرك الدور الايجابي الذى تلعبه ممارسات الضبط الكامنة خلف الواجهة الجزائية الرادعة للقانون فى بناء وبلورة معايير انضباطية وتنظيمية سيكون لها بالغ الأثر

فى تشكيل ركيزة المجتمع الغربي الحديث . إن هذه المعايير سوف تحول الوظيفة السلبية لنظم الردع والضبط من عملية ايقاف وعزل وإعاقة وحبس إلى عملية نشر وتوزيع لميكانزمات وطرائق نشأت وتبلورت داخل المؤسسات العقابية والإصلاحية ( السجون والملاجىء والاصلاحيات ) والمؤسسات التربوية والتعليمية والتدريبية ( المدارس ، الورش والمعسكرات ) وأخيرا داخل المؤسسات العلاجية ( المستشفيات والمصحات ) ، وذلك بحيث تشمل المجتمع بأسره وتضفى عليه ، من جراء ذلك ، نوعا من التناسق والاتساق والتكامل . ولعل الأعجب من ذلك ، كما يشير أحد الباحثين ، هو أن عملية التطويع الجماعي ، التي كانت تشكلها ظاهرة انتشار نظم الضبط وتأصيل الروح المعيارية الملازمة لها ، لم تكن تستبعد الأفراد . بل على العكس ، إن هؤلاء ماكانوا ليفلتوا من قبضتها ولكن ليس من حيث كونهم أشخاصا وإنما كأعضاء ووحدات تدخل فى تنظيمات وتشكيلات لاتقوم على اعتبارات شخصية وإنما على مبادىء تنظيمية وتقنيات فعالية ظاهرية بحتة .(١٠)

لا جرم ، من ثم ، أن يسخر « بودريار » من مفهوم السلطة والجنس عند فوكو ، إذ طالما يؤمن كاتبنا بعملية انتشار ميكانزمات السلطة فى صورة معايير تنظيمية تشمل جميع الشرائح الاجتماعية ، فإن العلاقات السلطوية تفتت إلى مالا نهاية وتكاد تنصهر بين تعدد مستويات الضغوط ومستويات المقاومة إلى درجة تختلط فيها رغبة السلطة بسياسة الرغبة(١١) . ومن ثم ، نفهم مقالة فوكو بأن السلطة لم تكبح الجنس ولا الرغبة فيه وإنما ساعدت على انتشاره وانتاجه فى صورة « حقيقة » تمكنها من الهيمنة على الإنسان وتسخيره لأغراضها وأهدافها . ولعل هذه الفكرة « الانتاجية » التى ينادى بها فوكو ، وإن كان « بودريار » لايفهم كيف تكون هناك دعوة إلى التحرر من غير وجود نوع من الكبت الأولي ، أقرب إلى طبيعة المجتمع الرأسمالى المنتج ، اذ أن هذا الأخير ، كما ينتج الميكانزمات والتقنيات والسلع ، ينتج كذلك الجنس ويستثمر موضوعات الرغبة ومايثار حولها من طاقة وتوتر وإشغال للخيال من خلال تجارة رابحة يطلق عليها اسم « التحرر » الجنسي .

إن الحرية الجنسية قد أصبحت الآن واقعا في الغرب ، كما أصبحت تجارة منظمة ومدرة ، تجارة تموضعت من خلالها المرأة وأصبحت بسببها سلعة رائجة تستخدم فى شتى أغراض الحياة الاجتماعية ، فهي وسيلة عرض وإعلان وأداة إغراء وجاذبية لاتكف عن إشباع حاجات خيالية و « ضرورات » وهمية لايكف عن إنتاجها عالم الرأسمالية المتطور من منطلق ترويج السلعة والتفنن فى أساليب العرض والبيع . إلا أن فوكو ، بالطبع ، لم يقصد إلى إدانة ذلك ، وإنما على العكس أراد ادانة استخدام السلطة للجنس كوسيلة من وسائل اشغال الناس والسيطرة على أذهانهم . نقصد أنه لم يدن الحرية الجنسية من حيث هي حرية ، بل على العكس إنه يريد تعميق هذه الحرية ورفع كل أنواع الحواجز المقامة عبر التاريخ على طريق الجنس ، وإذا كان يدين شيئا فإنما يدين خبث السلطة كما يدين الوسائل الملتوية التى تلجأ اليها في انتاج ألوان من « الحقائق » الوهمية التى تنسج حول الجنس وتجعل منه موضوعا مطلقا وهو ليس فى حد ذاته بموضوع ، وإنما مجرد نشاط عادى لايخص إلا إشكالية الفرد فى علاقته « الأخلاقية » بالآخرين .

إن التحرر ، الذى يسعى فوكو إلى تحقيقه ، هو نوع من التحرر الجذرى الذى لايتم ، في نظره ، إلا بالتخلص من ربقة العقد والمركبات النفسية التى نسجها التحليل النفسي حول « دخيلة » الانسان ، وبالذات من نظرية « لا كان » التى تجعل من الرغبة مرادفا لنقص جذرى يخص الواقع الحضارى للانسان ، هذا الواقع الذى يسبق ، في نظره ، ويفسر مشاعر وأحاسيس الظلم الاجتماعي والقهر السياسي ، والذى لا يمكن إشباعه ، من ثم ، الا عن طريق الأحلام . الا أن الذى سيقوض دعائم « اللاكانية » ليس هو فوكو ، وإنما صديقه النيتشوى « دولوز » الذى ينقل الرغبة من مستوى « النقص » الى مستوى الفعل « الايجابي » على طريقة نيتشة ، وذلك بانتزاعها من المنظور الماركسي الذى يربطها بعلاقات الانتاج والأيديولوجيات الملازمة لها ، وكذلك من منظور اللاشعور التى يردها اليه فرويد ، لربطها بمبدأ « ارادة القوة » النيتشوى . من ثم تصبح الرغبة ، على مستوى الفعل الايجابي ، رغبة إنتاجية

فعالة أنى رغبة فى السلطة ، وعلى مستوى رد الفعل ، رغبة فى القهر ، وهي ما تبرزه من المنظور النيتشوى أخلاقيات العبودية عبر قيم الطاعة والزهد والتفاني والتضحية بالذات ، وهي نفس القيم التي سيبلورها التحليل النفسي في أشكال كثيرة وعلى رأسها ، من غير شك ، عقدة الذنب الأوديبية(١٢) . من ثم نفهم ثورة فوكو على التحليل النفسي وعلى آخر رموزه الشهيرة « جاك لا كان » ، كما نفهم محاولته إبراز اشكالية « جنسية ـــ اخلاقية » بعيدة كل البعد عن المنظور النفساني .

وليس من شك في أن ابراز دور التحليل النفسي فى الحفاظ على معايير السوية ، التى لا تشكل ، في نظر الكاتب ، إلا نوعا من الامتداد لمعايير الانضباط التى أنتجتها مؤسسات الدولة إبان قيام ماأسماه بنظام « السلطة ـــ الحيوية » ( bio-pouvoir ) فى القرن التاسع عشر ، هو الذى يفسر لنا الدعوة إلى مناهضة الطب النفسي الوضعي وإلى تحرير مفهوم المرض العقلي من إسار التشخيص الواحدى الجانب الذى يسقطه الطبيب على مرضاه . ومن ثم ، ليس بغريب أن يربط فوكو بين الوظيفة الدفاعية المناطة بعمل المحلل النفسي وبين الدور « الأركيولوجي » الذى لعبته تقنيات الاعتراف ومحاسبة الضمير في التمهيد لقيام علم التحليل النفسي . وهكذا يستطيع فوكو أن يبرز دور التقنيات التحليلية سواء عبر النموذج التقليدى للاعتراف أو عبر النموذج الحديث للتحليل النفسي فى تشكيل الرؤية التفسيرية التي ستهيمن طويلا على مفهوم الذات والشعور في الوعي الغربي . أى أن البحث عن « حقيقة » الذات فى إطار الصراع بين عالمين متعارضين : بين عالم الطبيعة والغريزة والدفعات العمياء والهدامة من جهة وعالم الحضارة والمعيارية والسوية من جهة أخرى ليس الا نتاجا لهذه التقنيات التاريخية .

لقد كان على فوكو أن يضع حدا لهذا المفهوم الدلالي ـــ التفسيرى للذات ، كما كان عليه أن يقضى على كل التصورات الانعكاسية التى تجعل منها مجرد تعبير أيديولوجي لعلاقات الانتاج أو جزءا من عملية الشعور وإدراك العالم ، كما كان عليه أن يستبعد من دراسته للمجتمع ، الذى تشكل تقنياته

ومعاييره الخلفية الحقلية التي تبرز من خلالها الذات ، نموذج « الشرعية القانونية »[١٣] الذى يحجب دراسة عملية توزيع السلطة نظرا لبلورته لدور الدولة ومؤسسات الحكم وإهماله لعمليات المقاومة والمعارضة التى تقابلها حركة السلطة في مختلف وحدات وتكوينات الجسم الاجتماعي . ذلك أن حصر دراسة عملية السلطة في نطاق الدولة وهيمنة الطبقات المتحكمة في عملية الإنتاج وتوزيع الثروة القومية تحدد الرؤية العامة للمجتمع في إطار ثنائية لايمكن تجاوزها ، وهي ثنائية القمع ومعارضة القمع وثنائية التحريم وخرق التحريم . وليس من شك فى أن هذه الرؤية تعمل على تبسيط علاقات القوى المتصارعة والدور المركب الذى تلعبه على مختلف مستويات الحياة الاجتماعية . كما أنها تفرض على موضوع البحث بعض التوجهات النظرية التى تمليها على الباحث قناعات معنية بفلسفات مسبقة لتفسير التاريخ ، وهى فلسفات تُسْقَطُ ، في الواقع ، على الممارسات الفعلية للسلطة فى المجتمع .

أضف إلى ذلك أن عملية إبراز الوظيفة الايجابية التى تهدف إلى تحقيقها التشريعات القانونية لاتبرز إلى حيز الوجود إلا بمحاولة تجاوز صياغاتها الظاهرة التى غالبا ماتعكس الصورة المثالية التي يحاول أن يرسمها كل مجتمع لنفسه . لا جرم ، من ثم ، أن نرى كل دساتير العالم تقر مبادىء الحق والعدالة واحترام حقوق الانسان وحرياته الأساسية ، وإن كان ذلك لايعبر ، إلا فى أدنى الحدود ، عن الواقع الفعلى للممارسات القانونية . وليس المقصود هنا ، بالطبع ، من الوظيفة الايجابية إلا الحتميات الاجتماعية والضرورات التاريخية الفعلية لواقع علاقات القوى التى يخدمها القانون وإن اتخذ في صياغته ، كما هو مألوف ، طابع العالمية والشمول .

إن تحرير واقع الممارسات الاجتماعية من الإطار القانوني ، الذى تبرز من خلاله عملية اضفاء الشرعية على دور السلطة ، يتيح لفوكو تحرير هذه الممارسات من فكرة القمع والقهر التى كانت مسيطرة على أبحاثه الأولى حول تاريخ الجنون ونشأة مفهوم الأمراض العقلية ، وإبراز عمليات بث وانتشار

تنظيمات وآليات ومعايير الضبط والعقلانية التي فرضتها الظروف التاريخية لبناء وترشيد الدولة الاوروبية الحديثة . ولاشك أن انتشار مثل هذه الآليات يعمل على دمج الأفراد من خلال عمليات ترشيد دقيقة وبالغة الخصوصية ، وهذا هو ماحاول الكاتب أن يبرزه من خلال تحليلاته لبعض التجارب التاريخية الدالة مثل الجنون والمرض والسجن والجنس . إلا أن عملية الدمج هذه لا تتم ، فى الوقت نفسه ، من غير إحداث مجموعة لا تحصى من المقاومات وعلاقات الصراع التى غالبا ماتدخل فى مواجهات « غير منظمة » ، مع أشكال السلطة . إن هذه المواجهات ، التى لم تصل بعد إلى حد التنظيم والثورة ، هي التى تعنى فوكو بآخرة نظرا لما تحتويه من امكانيات خلق التنوعات الفردية وماتتضمنه من ابتكارات تكتيكية وطرائق متنوعة للمقاومة قد تكون في صورة تحالفات وتضامنات ضد « الامتيازات » الفئوية أو المعرفية وقد تكون نوعا من المقاومة الرافضة للتفسيرات الايديولوجية أو ، باختصار ، « للطريقة التى توظف بها المعرفة وتدار وفقا لعلاقتها بالسلطة » .[١٤]

معنى ذلك أن فوكو بعد دراسته للممارسات الاجتماعية ـــ السلطوية المختلفة فى تطويعها للفرد وإبرازه فى صورة موضوعية بحثه كشيء قابل للمعرفة والتفسير والتحليل أخذ يعنى بإبراز الجانب الآخر من الفرد وهو إنتاج ذاتيته وحقيقة هذه الذاتية كمحصلة لتداخل علاقات الضبط والتطويع بعلاقات المقاومة التي يظهرها الافراد . ومن هنا يتبين لنا أن هناك ، كما يذهب فوكو ، صورتين للفرد قد تم ظهورهما في العالم الغربي : صورة الفرد الخاضع تماما لضوابط السلطة والمتطابق مع معاييرها ، وصورة الفرد المتمسك بهويته ، الواعي بها . ويعتقد فوكو أن الصراع من أجل الحفاظ على هوية الفرد تبدأ مع حركة الاصلاح الديني المعروفة بالبروتستانتية إبان القرن السادس عشر ، وإن كان من المعروف أن بروز الروح الفردية في فرنسا لم يتبلور إلا على إثر التصدعات الكبرى التى أحدثتها الثورة الفرنسية فى البنية الطبقية الجامدة التى ورثها المجتمع الفرنسي عن العصور الوسطى .

ويعتقد فوكو أن السبب الرئيسى فى شحذ هذه الروح الفردية هو الطابع الشمولي أو الطبقي الصارخ الذى اتخذه جهاز الدولة في مواجهته اليومية للواقع الاجتماعي ، كما يعتقد أن الدولة قد عملت منذ القرن الثامن عشر على تبنى مايسميه با« لسلطة الرعوية » ، التى كانت لها وظيفتها التعليمية والتهذيبية الخاصة فى قلب الكنيسة المسيحية ، وذلك بعد تعديلها وتحويلها إلى نوع من الرقابة الصحية على المواطنين وإلى نوع من الاهتمام برفاهيتهم وسعادتهم على هذه البسيطة . وليس من شك في أن أهم أسباب هذا الاهتمام هو فطنة الدولة الحديثة إلى دور السكان والصحة العامة فى بناء قوتها وتدعيم الثروة الوطنية . ومن الواضح أن مايقصده فوكو بالسلطة الرعوية ليس الا مجموعة السياساتيات الاجتماعية التى ترسمها كل دولة رشيدة لنفسها بغرض تحقيق أهدافها بصورة منظمة ومخططة . الا أن المصلحة العامة كانت غالبا ماتختلط فى هذه الأزمنة السابقة على قيام الدولة الديموقراطية المعاصرة ، التى لاتفلت بدورها من الشكوك والاتهامات ، مع مصلحة الطبقات الثرية المهيمنة على زمام السلطة .

مهما يكن من أمر ، فإن هذه السلطة الرعوية لم تكن حكرا على الدولة وحدها اذ أنها انتقلت ، وفقا لما يذهب اليه فوكو من انتشار آثار السلطة فى الجسم الاجتماعي كله ، إلى أجهزة البوليس والأمن والمؤسسات الاجتماعية والتربوية والطبية ، بل وإلى الأسر نفسها عن طريق التوعية والوعظ . ولقد استهدفت هذه السلطة ، بغرض السيطرة على الأفراد ، جمع البيانات اللازمة حول موضوعات ذات طابع « كمي » واحصائي كالاقتصاد والسكان وأخرى حول موضوع ذى طابـع « تحليلي » كشخصية الفرد . ومن ثم يدعو الكاتب إلى التخلص من كل أشكال الذاتية المتوارثة عبر القرون وذلك بقدر ماتمثل هذه الذاتية المفروضة إحدى الوسائل الخبيثة التي استخدمتها الدولة الحديثة ، تحت ستار العقلانية وتحديث قوة الدولة ، فى استعباد الأفراد وإخضاعهم لسيطرتها .(١٥)

ولكن ياترى ماذا يقصد فوكو بحديثه عن الفرد وبضرورة تحريره ، من ميكانزمات الضبط والتطويع ؟ هل هو يقترب في مفهومه من نظرات ماركس

وفيبر اللذين ينسبان ، كما يقول الباحث الايطالي « بيزورنو »[١٦] الى علاقات الانتاج أو الوظائف التنظيمية دورا أساسيا في تشكيل الفرد واعاقته عن التطور أو النمو وفقا لرغباته الخاصة ، أم أن منظوره يختلف عن رؤيتهما ؟ في الواقع ، إن رؤية فوكو سوف تختلف كثيرا عن رؤية ماركس وفيبر ، وذلك لأن هذه الأخيرة تفترض ، مهما يكن دور الميكانزمات الأولية ، صورة مسبقة عن « انسان » حقيقي له مصالح ومطامح فعلية ، وإلا لم يكن هناك معنى ، بالنسبة للماركسيين مثلا ، لمفهوم « الضمير الزائف » .

لقد أوصى فوكو ، كما لاحظ ذلك الباحث الايطالي ، بعدم اعتبار الفرد مجرد « نواة » أولية سلبية تفعل بها السلطة ماتشاء وتشكلها بطريقة « عشوائية » . أي أن الفرد ، في رأي كاتبنا ، ليس سابقا على السلطة ، وإنما هو إحدى « آثارها الأولى » كما يجب أن يقول . ويخلص « بيزورنو » من ذلك إلى أنه يجب استبعاد تفسير الفرد على أنه « ذات فاعلة ، ثابتة الهوية » أو اعتباره احدى « المعطيات » التي علينا أن نسلم بها مسبقا في أى بحث نجريه عن الانسان . على هذا النحو ، يبدو الطابع الاتفاقي البحت لمفهوم الفرد عند فوكو ، فهو يجب أن يخضع مثل غيره من الأحداث الأركيولوجية ، كما يقول « بيزورنو » ، لعمليات التشتيت والتناثر الضرورية لفك كل الارتباطات والتراكمات التي يقيمها حوله الشعور العام في كل عصر .[١٧]

وهكذا تبرز لنا الصورة الوظيفية المحضة للفرد عند فوكو . وذلك يرجع ، من غير شك ، إلى المفهوم الاستراتيجي الأساسي الذى يبنى عليه الكاتب تصوراته للمجتمع ولعلاقات القوى التي تحركه . معنى ذلك أن فوكو لا يرى الظواهر الاجتماعية إلا من خلال عمليات تكتيكية ومناورات تتصارع فيها القوى وتتشكل على إثرها السلطة ولكن من غير أن تصل قط إلى مرحلة نهائية وحاسمة وإلا فقدت معناها كعلاقة قوة لاتقوم أو تستمر إلا بوجود حركة مقاومة لاتكف عن مناوءتها . وليس من شك في أن مايرمي اليه فوكو من ذلك هو تجريد مفهوم الفرد من كل عمليات التشكيل التى قامت بها السلطة ، عبر التاريخ الحديث ، لاضفاء مضامين وأشكال معينة على الفرد بغرض تثبيته

فى صورة هوية محددة ومستمرة ودمجه باطار مرجعي من النظم والقواعد المعيارية التي ترسم له حدود المسموح والمعقول والمقبول ، بحيث يعتبر أى خروج على هذه الحدود نوعا من المروق والجنون والجريمة . وبالطبع ليس المقصود بذلك هو أن الفرد يستطيع أن يعيش خاليا من كل « مضمون » وبعيدا عن كل تأثير اجتماعي أو اقتصادى أو ثقافي وإنما المقصود أن الفرد ليس الا حصيلة هذه المؤثرات أو الموجهات ، التي يلعب التاريخ في تخصيصها الدور الرئيسى والحاسم ، ولكن مع فارق بسيط وإن كان بالغ الاهمية ، وهو أن الفرد فى رد فعله تجاه قوى السلطة الضاغطة عليه يتميز إلى حد ما بأسلوب رد فعله ، أى بطريقة تجاوبه أو رفضه .

إن هذه الطريقة ، التى نشير اليها ، هي نفس القدرة التي تحدث عنها فوكو بصدد الدعوة إلى « الانفكاك » عن الأفكار والمفاهيم التقليدية الشائعة بغية تأكيد الذات وزيادة التعرف على النفس من منطلق المغايرة . إن الفردية تكون ، من ثم ، في عدم التطابق مع الآليات الاجتماعية والسلطوية التي تميل إلى انتاج سلسلة من الكائنات « المتجاوبة » مع أهداف السلطة وعلاقات الهيمنة . ولاشك أن إبرازها أو تحريرها من قبضة المعايير السائدة ليس معناه الا تحقيق مواقف نقدية من السلطة الحاكمة .

إن هذه المواقف النقدية ترتبط ارتباطا وثيقا بطبيعة العمل الفلسفي نفسه عند فوكو . ذلك أن فوكو لايعنى في دراسته التحليلية للماضي بدراسة التاريخ من أجل التاريخ وانما من أجل تفسير وتوضيح بعض إشكاليات الحاضر . ولكن بما أنه ، كما يقول راشمان ، لا يؤمن بالعلاقات السببية ولا باستمرارية التاريخ ، فإنه لايرى في الحاضر مجرد نتيجة للماضي وإنما يرى فيه إحدى الاحتمالات الممكنة المتولدة عنه أو إحدى الحالات الخاصة التى قد تم تحقيقها(١٨) . من ثم ، فإن الغرض من دراسة التاريخ فيما يخص بعض المؤسسات الغربية ، التى يرى فيها الكاتب ضربا من القبليات التاريخية لبعض الممارسات السلطوية الحالية ، ليس هو الوعظ أو التثريب وإنما افساح المجال لامكانية التعرف على أشكال أخرى محتملة من التطور أو الحدوث لأن حركة التاريخ ، في نظره ، لاهي

حتمية ولا منطقية ولا غائية ، وإنما مجرد حصيلة لتدافع وتصارع عفويين لعلاقات القوى . ولا شك أنه بهذه النظرة المتحررة من أغلال الماضي يمكن إصلاح الحاضر وتصويب مساره ، ولكن ذلك لا يتم إلا باليقظة المستمرة والمقاومة العنيدة لعمليات الخداع الأيديولوجي وعمليات الادماج اليومي التى تمارسها ميكانزمات السلطة ومعاييرها التنظيمية تجاه الأفراد والجماعات .

ولعله من الغريب حقا أن يكون فيلسوف « موت الانسان » ، هذا الوهم الذى ابتكرته ابستمولوجيا القرن التاسع عشر على أثر تصدع مبدأ « اللا محدود » الذى قامت عليه نظرية التمثيل فى العصر الكلاسيكي ، هو المعنيّ بتحرير الفرد وإنقاذه من سجن الميكانزمات الاجتماعية والحتميات السلطوية . أليس هذا الفرد هو هذا الظل عينه الذى سطع على خلفيته الرمادية نور العقل الكلاسيكي ، وهذا الصمت الذى أراد كاتبنا أن يعطيه الكلمة عبر غمغمات الجنون . إن كل مااستبعدته المعارف العقلية لتحقق وضعيتها كعلوم ذات مردود عملي أو نفعي وكل ما استبعدته السلطة من خلال نظم الضبط وآليات التنظيم يعود إلينا في شكل ذات تحاول ، بالرغم من كل ماتعرضت له من ضغوط تاريخية ، تحقيق نفسها فى شكل من أشكال السلوك أو في أسلوب من أساليب الوجود . إن الذات التى نحن بصددها لهى أشبه بمنطقة الظلال التي لم تصلها بعد أضواء العقل والعلم ، وهي التى تظل ، من ثم ، منطقة المخاطرة واللا متوقع بالنسبة للسلطة التى تسعى ، بحكم وظيفتها ، إلى بسط سيطرتها على كل أبعاد الانسان سواء فى صورته الاجتماعية أو الفردية . إلا أن الذات ، من هذا المنظور ، تظل الوجه الآخر من السلطة ، هذا الوجه الذى يبقى قابعا فى عتمته طالما لم يدخل بعد فى حقل المعرفة ـــ السلطة وفى شبكة ممارساتها الخطابية المشروعة .

غير أن فوكو قد قرر بآخرة أن يعنى بالقاء الضوء على الذات نفسها ، لا لا على الذات كاحدى الافرازات السلبية للسلطة وانما على وجودها كحقيقة واقعة في قلب الممارسات الأخلاقية . ولقد أراد كعادته أن يختار مجالا محددا

ليبرز فيه الدور الخاص ، بل والبالغ الخصوصية للذات كحقيقة أخلاقية . وكان هذا المجال هو الجنس بلا منازع لما له من أواصر وثيقة ، لأسباب تاريخية بعينها أهمها تعميم ظاهرة طقس الاعتراف ونشأة علم التحليل النفسي ، بقضية حقيقة النفس البشرية في الفكر الغربي . معنى ذلك أن اهتمام فوكو بتحليل الذات من خلال موضوع الممارسات الجنسية كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بقضية الحقيقة . الا أنه ربما كان الاهتمام بالحقيقة هو نفسه جزءا من اهتمام الكاتب بعلاقة الجنس والذات بالسلطة . غير أن الفترة الأخيرة من حياة الكاتب كانت ، على كل حال ، مكرسة بصورة واضحة لدراسة ماأسماه بقضايا « الاهتمام بالذات » .

خلاصة القول فى ذلك أن موضوع دراسة الجنس كان له شقان عند فوكو : شق خاص بنشأة نظام « السلطة ــ الحيوية » ( bio-pouvoir ) ومايؤدى اليه من عمليات تنظيم السكان وما يولده أيضا من افرازات أيديولوجية خاصة بتحسين النسل والموضوعات العرقية ، وشق آخر يتصل بقضية العلاقات الحميمة التى تنشأ بين البشر حينما يتم للانسان تجاوز النشاطات البيولوجية البحتة ، وهو مايطرح علينا قضية الحقيقة والذات التى سوف تحظى باهتمامنا في هذه الخاتمة .

ان ارتباط الحقيقة بالذات لا يأخذ ، عند فوكو ، شكل العلاقة المألوفة التى نراها تربط بين سلوك الإنسان وبين الغايات المنشودة من هذا السلوك . من ثم ، فهو لا يأخذ في الاعتبار القيم المفارقة التي توجه هذا السلوك وتضفى عليه طابعه الأخلاقي ، وذلك بالقدر الذى لا تجعل فيه الفعل يفنى فى آنيته المباشرة . بل على العكس من ذلك تماما ، إنه ينطلق من الأرضية النيتشوية التى لا تضفي قيمة الا على الفعل نفسه فى عشوائيته أو عفويته المحضة ، أى الفعل فى تأكيده لذاتية صاحبه وفى تأكيده ، من خلال هذه الذاتية ، لإرادة الحياة الأولية التى تجب كل إرادة . وليس من شك في أن هذه « المسلمة » الاولى هي التى تشكل ، في نظرنا ، الموقف الأساسي لفوكو من واقع الغرب الاخلاقي ،

كما تفسر نفوره العميق من كل نظام القيم والمثل التي تؤكد هذا الواقع وتثبته عن طريق تطويع الفرد وصبه فى قنوات موجهة وإن اتخذت أشكال العقلانية والتنظيم من جهة وأشكال الحقيقة الأنطولوجية ــ النفسية من جهة أخرى .

الا أن هذه « الحقيقة » ليست الا مجرد مسلمة يقبلها فوكو ضمنا اذ أن أى اختيار لايحتاج ، من المنظور النيتشوى نفسه ، الى تبرير منطقي أو عقائدى طالما أن كل الحقائق أولية كانت أو غير أولية هي بالفعل تفسيرات وتقييمات جاهزة . لذلك سنلاحظ ظهور هذه الحقيقة فى كتابات فوكو الأخيرة عن اللذة والاهتمام بالذات عند اليونان في شكل خلفية أخلاقية وجمالية مسقطة على الفكر اليوناني نفسه ، بينما هي لم تكن تبرز من قبل عبر الممارسات الخطابية الغربية التى أفرد لها الكاتب العدد الأوفر من دراساته وتحليلاته الا من خلال بروتوكولات وقواعد محددة « للقول ــ الحق » ، كما يقول « بول فين » .[١٩]

نريد أن نقول ، بعبارة أخرى ، بأن هناك صورتين للحقيقة عند فوكو : صورة ذاتية محضة وثيقة الصلة برؤيته للفعل الانساني الحر ، وهي التى سيقدمها لنا بطريقة إيجابية عبر النموذج الأخلاقي ــ الجمالي للسلوك اليوناني ــ الروماني ، وصورة أخرى إجرائية بحتة لا قيمة لها الا داخل الانساق المعرفية ــ السلطوية والحقول الخطابية المتصلة بها التي توظفها بطريقة قبلية مقننة ومحددة . وليس من شك في أن هذا المفهوم الأخير للحقيقة لايشكل فى حد ذاته سرا مستغلقا ، اذ أنه من المعروف أن كل أشكال السلطة ، سواء حاليا أو عبر التاريخ ، تحرص بطريقة معلنة وغير معلنة على تقديم روايتها وتفسيراتها الخاصة ، ليس فحسب للأحداث الجارية وانما كذلك لكل عناصر التراث والتاريخ . الا أنه اذا كانت هذه حقيقة مألوفة ومستهلكة ، فإن الذى يعنى فوكو من تقريرها هو ابراز الدور التاريخي للسلطة في صناعة المعرفة نفسها وتحديد قنواتها ومناهجها من خلال مختلف أنظمة الدولة ومؤسساتها التى لا تلعب دورها المؤثر والفعال فى توجيه الرأي العام فحسب ، وانما كذلك في تربية أجيال بأكملها

أما الصورة الايجابية للحقيقة ، وهي التى وسمناها بالذاتية ، فهى لم تعمل قط بصورة معلنة أو على الأقل صريحة ، ذلك أنها لم تبرز خلال الاعمال العديدة التى كرسها الكاتب لنقد مؤسسات الدولة الليبرالية الحديثة الا بطريقة تلميحية غير منظمة ، وذلك ربما لارتباط هذه الصورة ، كما نراها في دراسة الكاتب عن « **تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكي** » ، برواسب المنهج الفينومينولوجي الذى كان لايزال مستحوذا على عقله حينذاك ، وربما أيضا لأن هذه الصورة لم تكن تشكل معالم واضحة ومتكاملة نظرا لارتباطها بالجوانب السلبية البحتة التي قامت على أنقاضها العقلانية الديكارتية ثم المنهجية العلمية الوضعية التى تلتها إبان القرن التاسع عشر . مهما يكن من أمر ، فإن هذه الصورة « الغائمة » لحقيقة الانسان الأولية ، التى عملت السلطة العقلية والموضوعية العلمية على كبتها ، كانت غالبا ماتبرز عبر لوحات تأثيرية يربطها الكاتب ببعض الموضوعات الأدبية والفنية التى تثير فينا لواعج الحسرة وعوامل الدهشة والتأمل العميق . ولقد كان لهذا العامل « التأثيرى » دوره الفعال فى خلق نوع من التعاطف مع الأشكال المطحونة من السلبيات الاجتماعية التى عمل العلم على طمس « آدميتها » ودمجها فى قوالبه « الباثولوجية » الجامدة .

الا أننا نرى الكاتب ، بعد اهتمامه بتحليل تقنيات التطويع الداخلي للذات التى ينسبها الى دور المؤسسة الكنسية والتي يزعم بأنه قد تم ترحيلها فى أشكال موازية إلى بقية أجهزة الدولة التعليمية والتربوية والعقابية ، يأخذ فى اسقاط تصوراته « المثلى » للحرية على السلوك الاخلاقي لليوناني القديم . وفى هذا المجال يعمل فوكو على بناء صورة تكاد تكون « مثالية » للأخلاق اليونانية ، وذلك بربطها بمفاهيم ذاتية وإرادية تختلف اختلافا جذريا عن مبادىء الالزام الاخلاقي التى تضبط السلوك المسيحي . ولقد حاول فوكو ، فى البداية ، أن يقيم نموذجه اليوناني للأخلاق على أساس من التوافق أو المواءمة بين متطلبات السلطة المدنية ، التى تقع مسئوليتها على عاتق الأحرار ، وضرورات السيطرة على النفس . ثم نراه بعد ذلك يسعى ، بفضل بعض التفسيرات الشخصية للفلسفة الرواقية المتأخرة ، إلى تحويل هذا التوازن إلى نوع من الاحساس

الداخلي البحث باحترام الذات ، وهو مايدفع الكاتب إلى ربط غاية هذا السلوك بنوع من تحقيق المتعة الجمالية الخالصة أو بتأكيد نوع من السلوك الجمالي في الحياة .

ولقد أُخذ على فوكو عدم تقديره لواقع السلطة في المجتمع اليوناني القديم ، وذلك لأن غياب قواعد الالزام الخلقي لا تعني بالضرورة اختفاء كل مظاهر السلطة وقيام الالتزام على أساس فردى بحت . ذلك أن السلطة ، كما يذهب « ماريو فيجيتى » ، لا تختفي تماما فى مثل هذا المجتمع وإن لم تتخذ الصورة القانونية أو التشريعية التي نألفها حديثا . فهي ، فى واقع الأمر ، تتركز بطريقة غير معلنة حول نقاط استقطاب ومراكز جذب لها فعاليتها وآثارها المحسوبة مثل « البطل » و « الأسرة » و « المدينة » و « الوضع الاجتماعي » و « العمر » و « الجنس » وغير ذلك .(٢٠) كما يعيب الباحث نفسه على فوكو تجاهله لعملية التنظير العقلاني الحاسم التى تم على إثرها ، منذ ظهور برمنيدس وحتى أرسطو ، التطابق التدريجي بين فكرة الوجود ومفاهيم الطبيعة والحقيقة ، وهو الأمر الذى سُيخضع الطبيعة لحكم العقل كأساس شرعي لكل عملية تنظيرية . ومن ثم ، فإنه يصبح من الصعب فصل سلطة العقل كأساس معيارى يفرض سلطانه على الطبيعة ، كما يفرضه على كل أشكال البناء النظرى ( المنطق ، الرياضيات ، الفلك ، البيولوجيا ) فى علاقتها بأشكال السلطة الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية والتعليمية .(٢١)

ومن ثم ، يتبين لنا مدى الوهم الذى يقع فيه فوكو حينما يربط بين جماليات السلوك الأخلاقي وبين الذاتية الفردية الخالصة كنوع من العلاقة القائمة على الاختيار الحر المحض . ذلك أن فكرة قيام غائية السلوك الاخلاقي على نوع من الرضا الذاتي أو المتعة الفردية البحتة ، كما يصورها الكاتب لدى فلاسفة وحكماء الرواقية المتأخرة لا أساس لها من الصحة ، كما يذهب « بيير هادو »(٢٢) . « فسنيكا » ( sénèque ) مثلا الذى يعتمد عليه فوكو كثيرا في تحليلاته لايجد متعة الفعل الأخلاقي فى ذاتيته الفردية المباشرة وانما في « الجزء الأفضل من هذه الذات » ، وهو الجزء الذى يتوجه الى الخير ولايستهدف

إرضاء الشخص نفسه وإنما تحقيق الفضيلة ، أى التطابق مع العقل العام المفارق أو المتسامي بالضرورة . ويضيف الباحث نفسه بأن دعوى فوكو بأن التمرينات الروحية التى يسميها « تقنيات الذات » تهدف عند الرواقيين والأفلاطونيين إلى تكوين الذات والحصول على لذة ذاتية يبدو له أمرا غريبا على الفكر القديم خاصة وأن « سنيكا » تحدث صراحة عن انتماء الانسان إلى نوع من الكلية الإنسانية والكونية ( Toti se inserens mundo ) .[٢٣]

من الواضح اذن أن اعجاب فوكو بنموذج السلوك اليوناني القديم ، وهو إعجاب كان لايكف عن إظهاره فى السنوات الأخيرة السابقة على موته عام ١٩٨٤ ، قد دفعه إلى إسقاط تصوراته الخاصة أو قل أمانيه الخاصة عليه مع علمه وايمانه الراسخ بأن التجارب التاريخية تجارب فريدة لا تتكرر ، وبأنه لايمكن نصح المعاصرين باتباع نموذج أخلاقي أو سلوكي غير نابع من حياتهم ومن عصرهم . ولا شك أن هذا الاسقاط ، خاصة اذا وافق هوى فى النفس ، لمن الأمور التي يسهل حدوثها وبوجه خاص لدى كاتب يطبق هذا المنهج الإسمي الذى ينتزع الأحداث من أطرها الكلية ويستخدمها كقوالب فارغة ( هنا تكمن خطورة المنهج الوظيفي ) يسهل حشوها بتصورات مسقطة على العصر وغير متطابقة مع مضامينها التاريخية الفعلية .

وهكذا نرى أنفسنا مدفوعين إلى التساؤل مرة أخرى ومرات ومرات عن « حقيقة » هذا الانسان الذى يريد تحريره فوكو بعد أن عمل جاهدا فى دراسات طويلة متأنية على رفع الحجب والأقنعة السميكة التى صنعتها له السلطة بتقنياتها وعلومها المختلفة عبر التاريخ . ياترى هل كان يريد فوكو من نقده المتصل للسلطة وأجهزة الدولة الحديثة ، وهو مشروع يشارك فيه عدد غفير من الكتاب الغربيين المعاصرين ، التخلص فعلا من السلطة لتحقيق « انسان » وهمى لا وجود له إلا كأمنية خالصة تداعب خيالنا حينما تشعر بوطأة المجتمع وثقل هياكله وتنظيماته التى لا تتلاءم مع أى نوع من أنواع العفوية أو التلقائية البشرية ؟

لا شك أنه من الصعب تصور ذلك طالما أن الانسان لا وجود له خارج إطار السلطة والتنظيم ، كما أن حريته الثمينة التي يحرص عليها كل الحرص لا معنى لها إلا اذا كانت هناك حدود على الأفراد أن يلتزموا بها وإلا انقلبت وبالا عليهم ، وتحولت إلى عبودية صرفة . الا أن السلطة ميالة بطبيعتها إلى الاستبداد اذ أن جوهرها هو الامتداد والانتشار والهيمنة والسيطرة ، ومن ثم وجب على المجتمع المدني ممثلا في أجهزته ومؤسساته النيابية وفي تشريعاته القانونية والدستورية أن يعمل على وقف هذه السلطة عند حدود معينة ، وهي عين الحدود التي تنظمها القوانين والتشريعات والأعراف المتبعة . الا أن هذا التوازن لايتم أبدا بصورة مثلى ، فالتجاوزات لاتتم فقط ، كما يظن البعض ، من قبل السلطات المركزية أو « الفوقية » وإنما تحدث ، كذلك ، على جميع المستويات الاجتماعية « التحتية » ، وهي تجاوزات ، في أغلب الاحيان ، خبيثة وملتوية ، وقد تصطنع الإطار الشرعي نفسه في تحقيق أهداف واستراتيجيات أصحابها . غير أن حيوية كل مجتمع أو غفوته تتوقف على مدى وعي أفراده وإحساسهم بحقوقهم ومسئولياتهم تجاه أنفسهم وتجاه الآخرين . ومن هنا نفهم أهمية دور الكاتب أو المثقف المتحرر ، من أمثال فوكو وسارتر ورسل وغيرهم ، في بلورة هذا الوعي وتوجيهه الوجهة الصائبة . ومع ذلك ، فإن فوكو يظل متميزا عن غيره من فلاسفة النقد والتغيير المعاصرين بعدم ايمانه بمبادىء العالمية الإنسانية ، فالعالمية ، مثل تلك التي قامت عليها فلسفة التنوير ، ليست في نظره إلا ضربا من التصور المجرد ، كما أن الانسان لايوجد بطريقة شمولية وإنما من خلال مشاكل محددة وقضايا بالغة الخصوصية يتحتم على الفيلسوف أن يعي خلفياتها التاريخية ، وأن يدرك أن تحليلاته لها ومحاولاته لصياغتها والدفاع عنها ليست هي الأخرى إلا محاولات جزئية ومؤقتة تخضع ، كما يخضع الانسان والمجتمع ، لحركة التاريخ وقاعدة التغير المستمر .

(١) M.Foucault, **L'archéologie du savoir, op. cit.**, p. 28

(٢) Robert Castel, " Les aventures de la pratique " in **le débat,** p. 49

(٣) John Rajchman, **Michel Foucault, la liberté de savoir,** Paris, P. U. F. 1987, pp. 55-94

( مترجم عن الانجليزية )

(٤) Friederich Nietzsche, **L'Antéchrist.** Paris U.G.E., 1967 ( 1888 ), pp. 9-10

(٥) Etienne Balibar, " Foucault et Marx.
L'enjeu du nominalisme ", **in M. F. philosophe, op. cit.,** Seuil, 1989, pp. 73-75

(٦) M. Foucault, " Nietzsche, la généalogie et l'histoire ", in **Hommage à Jean Hyppolite.** Paris, P.U.F., 1971, pp. 145-157

(٧) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٥٨ — ١٦٠

(٨) **المرجع نفسه** ، ص ص ١٦١ — ١٧٣

(٩) Gilles Deleuze, " Qu'est- ce qu'un dispositif', in " **M. Foucault, philosophe,** Seuil, pp. 185-193

(١٠) Francois Ewald, " Un pouvoir sans dehors ", in **op. cit.,** Seuil, pp. 196-202

(١١) Jean Baudrillard, **Oublier Foucault.** Paris Ed. Galilée, 1977, pp. 27-88

(١٢) Vincent Descombes, **Le même et l'autre., op. cit.,** pp. 196-210

(١٣) M.Foucault, **Pourquoi étudier le pouvoir :
la question du sujet,** in Dreyfus et Rabinow, **op. cit.,** p. 298

(١٤) **المرجع نفسه** ، ص ص ٣٠٠ — ٣٠٢

(١٥) **المرجع نفسه** ، ص ص ٣٠٣ — ٣٠٨

(١٦) Alessandro Pizzorno, " Foucault et la conception libérale de l'individu ", in **Michel Foucault philosophe, op. cit.,** pp. 238-239

(١٧) **المرجع نفسه** ، ص ص ٢٣٩ — ٢٤٠

(١٨) John Rajchman, **Michel Foucault., op. cit.,** p. 76

(١٩) Paul Veyne, " Le dernier Foucault et sa morale " in **Critique, op. cit.**, p. 935

(٢٠) Mario Vegetti, " Foucault et les Anciens ", In **Critique, op. cit.**, p. 929

(٢١) **المرجع نفسه ، ص ٩٣٠**

(٢٢) Pierre Hadot, " Réflexions sur la notion de culture de soi ", in **M.Foucault, philosophe, op. cit.**, 262-263

(٢٣) **المرجع نفسه** ، ص ص ٢٦٢ — ٢٦٣

# قائمة المراجع

## ١ ــ مؤلفات ميشيل فوكو


- **Maladie mentale et personnalité.** Paris, Presses Universitaires de France, 1954.
- **Folie et déraison. Histoire de la folie à l' âge classique.** Paris, Plon, 1961 et Gallimard, 1972.
- **Maladie mentale et psychologie.** Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- **Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical.** Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- **Raymond Roussel,** Paris, Gallimard, 1963.
- **Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines.** Paris, Gallimard, 1966.
- **L'archéologie du savoir.** Paris, Gallimard, 1969.
- **L'ordre du discours.** Paris, Gallimard, 1971.
- **Ceci n'est pas une pipe.** Montpellier, Fata Morgana, 1973.
- **Moi, Pierre Riviēre, ayant égorgé ma mēre, ma sœur et mon frere.** Un cas de parricide au xix[e] siecle. présenté par M. Foucault. Paris, Gallimard-Julliard, 1973.
- **Surveiller et punir. Naissance de la prison.** Paris, Gallimard, 1975.
- **La volonté de savoir, histoire de la sexualité.** tome I. Paris, Gallimard, 1976.
- **Herculine Barbin dite Alexina B.,** Paris, Gallimard, 1975.
- **Le désordre des familles. lettres de cachet des Archives de la Bastille.** Paris, Gallimard- Julliard, 1982.
- **L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité,** tome 2. Paris, Gallimard, 1984.
- **Le souci de soi, histoire de la sexualité,** tome 3. Paris, Gallimard, 1984.
- **Sept propos sur le septième ange.** Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- **La pensée du dehors.** Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- **Résumé des cours.** Paris, Julliard, 1989.

## ٢ ــ بعض أبحاث الكاتب المشار إليها


- " Réponse au Cercle d'épistémologie ", in **Cahiers pour l'Analyse,** no. 9, 1968.
- " Nietzsche, la Généalogie et l'Histoire ", in **Hommage à Jean Hyppolite.** Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- Omnes et Singulatim : vers une critique de la raison politique ", in **le Débat,** no 41, 1986.


## ٣ ــ دراسات عن ميشيل فوكو


- Annie Guedez, **Foucault.** Psychothèque, Editions Universitaires, 1972.
- Jean Baudrillard, **Oublier Foucault.** Paris, Galilée, 1977.
- H. Dreyfus et P. Rabinow, **Michel Foucault. Un parcours philosophique.** ( Avac un entretien et deux essais de M. Foucault ). Paris, Gallimard, 1984.
- Angèle K. Marietti, **Michel Foucault.** librairie Générale Francaise, 1985 ( Seghers 1974 ).
- Alan Sheridan, **Discours, sexualité et pouvoir.** Bruxelles, Pierre Mardaga, 1985.
- Gilles Deleuze, **Foucault.** Ed. de Minuit, Paris, 1986.
- Maurice Blanchot, **Michel Foucault tet que je l'imagine.** Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- José-Guilherme Merquior, **Foucault ou le nihilisme** de la chaire. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- John Rajchman **Michel Foucault, la liberté de savoir.** Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- Didier Eribon, **Michel Foucault.** Paris, Fayard, 1989.


## ٤ ــ أبحاث عن الكاتب فى مجموعات دراسية وفى دوريات


- Jacques Derrida, " Cogito et histoire de la folie ", in **L'écriture et la différence. Paris, Ed. du Seuil, 1967.**
- Francois Wahl, " Philosophie et structuralisme ", in **Qu'est-ce que le structuralisme ?** Paris, Ed. du Seuil, 1968.
- Jean Piaget, **Le Structuralisme.** Paris, Presses Universitaires de France, 1968 ( que sais-je ? )
- Michel Serres, " Géométrie de l'incommunicable : la Folie ", in **Hermës I la Communication.** Paris, Ed. de Minuit, 1968.

- Michel Serres, " le retour de la nef ", **ibid.**
- Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire. Paris, Ed. du Seuil, 1971.
- Raymond Bellour, **le Livre des autres.** Paris, Ed. de l'Herne, 1971.
- Mohamed El Kordi, " Archéologie de la pensée classique", in **R.H.E.S.,** Paris 1973.
- Vincent Descombes, **le meme et l'autre.** Ed. de Minuit, 1979.
- Jacques Leonard, " L'historien et le philosophe ", in **L'impossible prison.** Paris, Ed. du Seuil, 1980.
- Raymond Boudon, **L'idéologie.** Paris, Fayard, 1986.
- Pierre Macherey, " Aux Sources de l'Histoire de la Folie " : une rectification et ses limites ", in **Critique : Michel Foucault du monde entier.** Paris, 1986, no. 471-472.
- Jeannette Colombel, " Contrepoints poêtiques ", **ibid.**
- Remo Bodel, " Foucault, pouvoir, politique et maitrise de soi ", **ibid.**
- Paul Veyne, " le dernier Foucault et sa morale ", **ibid.**
- Mario Vegetti, " Foucault et les anciens ", **ibid.**
- Jurgen Habermas, " les sciences humaines démasquées par la critique de la raison : Foucault ", in **le débat,** no. 41, 1986.
- Pasquale Pasquino, " la volonté de savoir ", **ibid.**
- Henry Joly, " Retour aux Grecs ", **ibid.**
- Robert Castel, " les aventures de la pratique ", **ibid.**
- James Bernauer, " Par-delà vie et mort ", in **Michel Foucault philosophe.** Rencontre internationale. Paris, du Seuil, 1989.
- Rainer Rochlitz, " Esthétique de l'existence ", **ibid.**
- Etienne Balibar, " Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme ", **ibid.**
- **Gilles Deleuze," Qu'est-ce qu'un dispositif ", ibid.**
- Francois Ewald, " Un pouvoir sans dehors ", **ibid.**
- Alessandro Pizzorno, " Foucault et la conception libérale de l'individu **ibid.**
- Pierre Hadot, " Réflexions sur la notion de culture de soi ", **ibid.**


**٥ ــ مراجع عربية**


ــ د . عبد الوهاب جعفر : **البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو** . دار المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٨

ــ د . صلاح فضل : **نظرية البنائية فى النقد الأدبى** . مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٠

# الفهـرس

| الموضـوع | الصفحة |
|---|---|

## ( الباب الثاني )
## النظم المعرفية ونشأة العلوم الانسانية



## الجزء الثالث
## السلطة والأخلاق

رقم الايداع ٢٧٨٧ / ٩٢
الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 - 00 - 2997 - 1

مركـز الدلتا للطباعـة
٢٤ شارع الدلتا ـــ اسبورتنج
تليفون ٥٩٥١٩٢٣